西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION HERMES
莱辛注疏集
刘小枫◉主编

历史与启示

——莱辛神学文选

Lessings theologische Schriften

[德]莱辛 | 著
朱雁冰 | 译

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

历史与启示/(德)莱辛著;朱雁冰译.－北京:华夏出版社,2006.4
(西方传统:经典与解释/刘小枫主编)
ISBN 7－5080－3969－6

Ⅰ.历… Ⅱ.①莱… ②朱… Ⅲ.神学－文集 Ⅳ.B972－53

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第018688号

历史与启示

——莱辛神学文选

莱 辛 著

朱雁冰 译

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经 销:新华书店
印 刷:北京圣瑞伦印刷厂
版 次:2006年4月北京第1版
2006年6月北京第1次印刷
开 本:880×1230 1/32开
印 张:11
字 数:286千字
定 价:29.00元

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从移译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界移译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了**解读能力**。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界**诠释西学经典**的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，于庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在**通史**或**评传**阶段，未能向有**解释深度**的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫
2000年10月于北京

谨以此中译文献给
我亲爱的女儿念鸣

——译者

目　录

"莱辛注疏集"出版说明/ 刘小枫 …… 1
中译本说明/ 刘小枫 …… 1

理性基督教 …… 1
为卡尔达诺正名 …… 4
谈容忍自然神论者 …… 28
编者的反对意见 …… 44
论圣灵与大能的证明 …… 64
约翰遗言(对话) …… 71
第二次答辩 …… 77
一个譬喻 …… 145
公理 …… 156
反葛茨 …… 187
莱辛的必要答复 …… 251
莱辛给不同派别的神学学者们的所谓书信 …… 262
基督的宗教 …… 295
赫拉克勒斯与翁法勒 …… 296
关于士兵与僧侣的对话 …… 298

附录:论莱辛/巴特 …… 300

“莱辛注疏集”出版说明

直到晚年，施特劳斯心里还挂记着莱辛。在给朋友的信中他曾这样写道：“我还可能做的唯一一件事，是对我的好学生强调莱辛，在适当的场合说出我受益于莱辛的东西。”果然，在与老同学克莱因（Jacob Klein）一起面对学生们的对谈中，施特劳斯说了下面这番话：

> 为了获得独立的见解，我开始重新研习【斯宾诺莎的】《神学-政治论》；在这方面，莱辛对我很有帮助，尤其是他的神学著作，其中一些著作的标题便令人生畏。顺便说一句，就我所懂得的哲学主题来说，莱辛也是唯一写作生动对话的作家。那时，莱辛的著作我常不离身，我从莱辛那里学到的，多于我当时所知道的。

在德语的古典文人中，莱辛算歌德和席勒的前辈，但在文化界的流俗名气却远远不及两位后辈；惟有在少数心里有数的大哲人、学者甚至政治家那里，莱辛的文字及其历史意义不是歌德和席勒可比的（尼采就如此认为，参见《善恶的彼岸》，28 条）。在汉语学界，莱辛以德语古典文学家、戏剧批评家和启蒙思想家身份闻名，《拉奥孔》、《汉堡剧评》、《莱辛寓言》以及剧作《嘉洛蒂》都已经有汉译本。不过，显然不能以为，我们对莱辛的认识已经差不多了。翻阅一下莱辛全集就可以看到，莱辛的写作实在丰富多彩、形式多样。如果要确定身份，莱辛不仅是剧作家（传承莎士比亚传统）、诗人、评论家（大量书评），也是哲人、神学家、古文史学家——诚如施特劳斯所言，莱辛“以一种独特的方式集哲人和学者迥然相异的品质于一身”。

当今学界——无论西方还是中国——仍然置身于启蒙问题的阴影中，莱辛的写作对我们来说之所以尤其重要，首先因为我们迄今没有从启蒙问题中脱身。巴特和施特劳斯在说到莱辛时，不约而同将他与卢梭相提并论，以至于让人感觉到，莱辛仿佛德国的卢梭。

—— 莱辛生平资料参见 Gerd Hillen 主编，Lessing Chronik：Daten zu Leben und Werk（《莱辛年谱：生平和著作编年》），München 1979；莱辛评传有好几种，Wolfgang Ritzel 的 Lessing：Dichter - Kritiker - Philosoph（《莱辛：诗人、批评家、哲人》，München 1966 /1978 重版）较善；莱辛研究文献参见 Monika Fick，Lessing Handbuch，Stuttgart 2004）。

与卢梭一样，莱辛置身启蒙运动的时代潮流，一方面伸张启蒙理性，另一方面又恪守古典的写作方式——虽然风格相当不同，竭力暗中抹平启蒙运动已经使得和谐社会产生的和将要产生的裂痕。卢梭声名在思想史上如雷贯耳，莱辛却少见被人们提起。其实，对于现代民主（市民）社会问题的预见，莱辛并不比卢梭眼力差，对纠缠着二十世纪的诸多政治 - 宗教 - 教育问题，亦有超乎卢梭的深刻洞察（按施特劳斯的看法）。

除生前发表的作品外，莱辛还留下大量遗稿。莱辛全集的编辑始于十九世纪，但直到二十世纪五十年代才见到较为令人满意的进展（Paul Rilla 主编，Lessing Gesammelte Werke，Berlin：Aufbau，1954 - 1958；1968 第二版；Gerhard Fricke 主编，Lessing Werke，Leipzig：Reclam 1955）。不过，含所有书信和未刊文稿，且校刊精审、注疏详实、印制精良的莱辛全集，则要等到晚近才刚刚出齐的 Wilfried Barner / Klaus Bohnen 编，Lessing Werke und Briefe in 12 Bänden（Frankfurt/Main 1985 - 2003）。

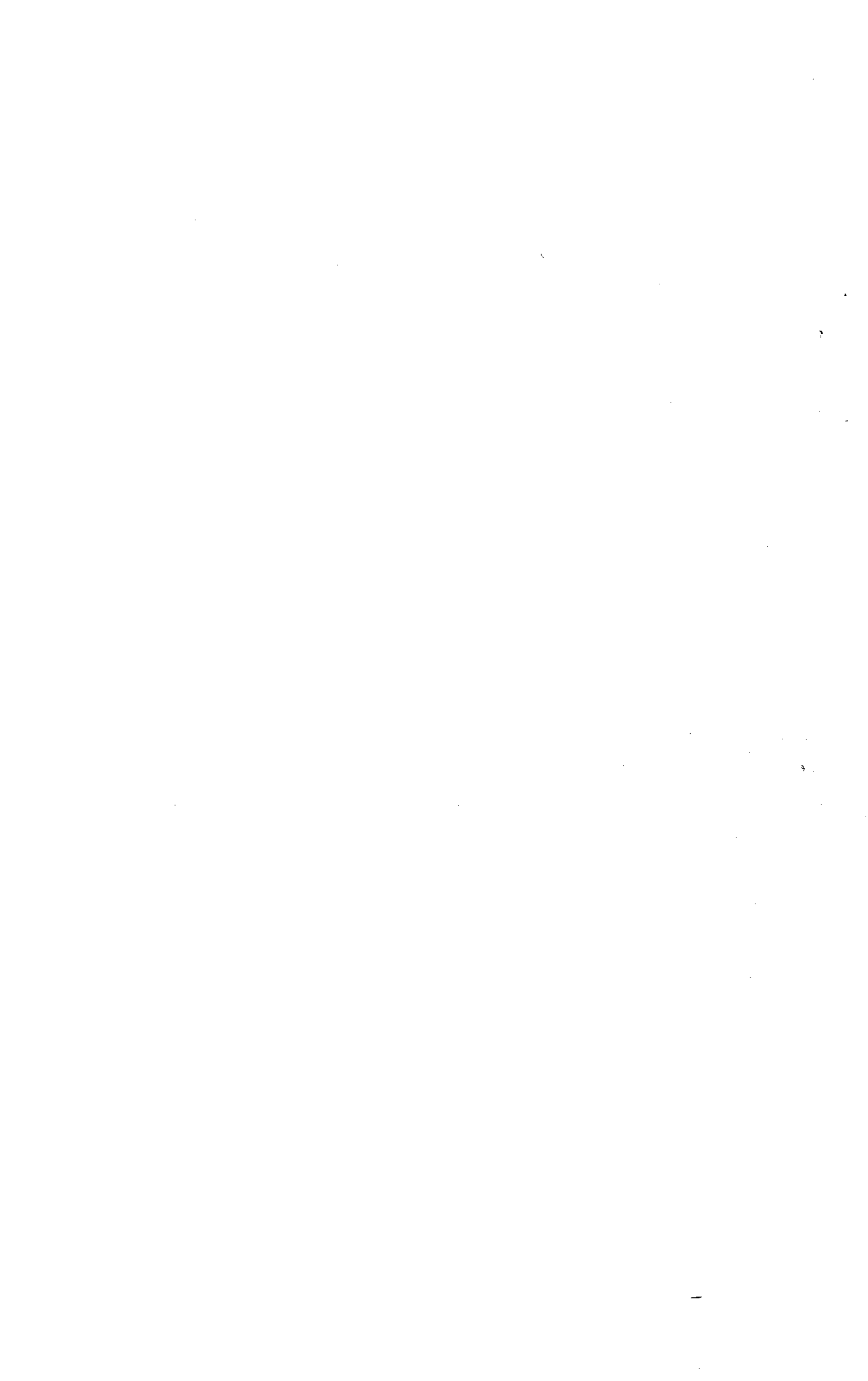
德国坊间流行的莱辛选集有好几种，Herbert G. Göpfert 主编的八卷本文集（Werke，Frankfurt/Main1970 - 1978；不含书信，1996 新版）晚出，校刊和注释具佳。即便这样的篇幅，对于我们目前的翻译

力量来说也是难以承受的。这个"莱辛注疏集"虽旨在扩展莱辛著述的汉译范围,我们仍然仅能先就大要:集中力量编译莱辛著述中迄今尚未有汉译的部分要著,并做了必要注疏。

莱辛以一个公开的启蒙知识人身份审慎地与启蒙运动保持苏格拉底式的距离,表面上迎合启蒙思潮却自己心里有数,以绝妙的写作技艺提醒启蒙运动中的知识人心里搞清楚自己究竟在干什么。对于后现代文化处境中的知识分子来说,莱辛肯定是值得特别关注的前辈。

刘小枫

2003年12月于中山大学比较宗教研究所



中译本说明

在基督教思想史上，如果说路德是现代基督教思想的开端，引发了深远影响西方思想和社会的“新教传统”，那么，莱辛堪称这一传统中的第二个里程碑。同样引人注目的是，莱辛的神学思想恰恰是在与当时的路德宗正统派的激烈论战中发展出来的——对于基督宗教启示性质的理解，莱辛的新教思想与路德传统截然相异。[1] 如特洛尔奇看到的那样，路德神学思想仍然带有权威教会的性质，相当程度上还保留着中世纪僧侣神学的痕印。与路德的处境不同，身处启蒙时代的莱辛面对的是正在形成的市民基督教。[2]因应时代的变迁，莱辛明确提出了具有启蒙色彩的理性基督教观念，成为现代的自由新教思想的代言人。

启蒙理性以新的哲学重新挑起历史与启示这一古老的神学论争，两百多年来，西方思想史一直没能摆脱这一重大问题的纠缠。迄今，谁要想深入思考这一问题，就得回过头读莱辛——当今所谓的历史神学进路，远远没有达到莱辛神学文章的深度。[3] 就此而言，莱辛在基督教思想史上的地位当不在施莱尔马赫之下。

莱辛神学还特别涉及到犹太教－伊斯兰教－基督教三者之间的关系，从当今多元宗教的社会和思想处境来看，莱辛当年的一些著名

---

① Joh. Schneider/H. Thielicke/Walter von Loewenig: Luther und Lessing(《路德与莱辛》)，见 Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, CCXXXII(1960)。

② 参见特洛尔奇，《基督教理论与现代》，刘小枫编、朱雁冰等译，北京华夏版 2004。

③ 参见 Arno Schilson, Geschichte im Horizont der Vorsehung: Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte(《天意观视野中的历史：莱辛论历史神学》)，Mainz 1974。

说法(主张相互理解和包容)显得极富智慧和预见性——上个世纪九十年代以来,西方学界日渐重新关注莱辛的神学思想,也就不难理解了。读一读莱辛的神学论战文章我们就会感受到:近三百年前论争的事情,迄今还十分切题——比如,《圣经》包含着启示抑或就是启示本身,据说仍是区分自由派与福音派的尺度之一;《圣经》的文字是否就等于《圣经》的灵、唯基督还是唯《圣经》等等问题,迄今还让一些基督徒深感困惑……莱辛的神学观点——唯信基督事件而非唯信《圣经》书本,是对路德宗唯信论的理性修正。当然,无论犹太教-伊斯兰教-基督教之间的关系问题还是基督教神学内部的论争,我们都得从更为深远的思想史问题(启蒙问题)角度来看待,才可能恰切地把握莱辛的意义。

由于当时的政治干预,莱辛与路德宗正统派的论战被迫中断。意犹未尽的莱辛随后以剧作形式——《智者纳坦》——表达了自己的一些基本看法。《智者纳坦》在文学史上的品位堪與莎士比亚剧作比肩,令后世的哲学和神学大家刮目相看。[1] 事实上,这部剧作亦是超逾时代的伟大的神学-政治作品。总之,无论研究神学思想史还是思考当今世界面临的宗教-政治问题,莱辛的神学文章都极富教益,而且给人难得的文学性享受——就兼得诗与哲学(智慧)而言,莱辛堪称深得柏拉图风范。

莱辛的神学文章生动活泼,篇目繁多。在 Herbert G. Göpfert 编辑的八卷本《文集》中,神学-哲学论著(分早期文章、论著和遗稿三部分)占两卷还多——早期神学文章收入第三卷,主要神学文章和遗稿收入第七卷(977 页,含注释和附录)和第八卷(752 页,含注释

① 大卫·施特劳斯(David Friedrich Strauss)、狄尔泰(Wilhelm Dilthey)、卡西尔(Ernst Cassier)等对《智者纳坦》的解释,见 Klaus Bohnen 编,Lessings “Nathan der Weise”(《莱辛的“智者纳坦”》),Darmstadt1984,页 11-115;施特劳斯亦曾计划专文解析《智者纳坦》。

和附录)。由此推算,莱辛的神学文章约占其所有作品的四分之一。[1]除去这两卷中的附录部分(注释和莱辛论战对手的文章),莱辛的神学文章也有近千页——全部译出固然值得,却是我们目前力所不及的。如果搞选本,我们又很难判断,选哪些篇目才适中。幸好,Kurt Wölfel 编有较为精当的三卷本《选集》(Werke, Carl Hanser München 1967/1982 重印),其中第三卷为神学-哲学论著,眼下这个译本即依据这一卷中的神学论著部分迻译(据 Göpfert 编辑的八卷本校订)。这个选本中没有收入的个别重头篇章如 Leibniz von den ewigen Strafen(《莱布尼茨论永罚》)等,已经编入《论人类的教育:莱辛政治哲学文选》。

这部文集虽然没有能力收全莱辛所有重要的神学文章,但莱辛神学文章的基本面貌已经得到反映:与路德宗正统派的论争构成了莱辛神学文章的主干。需要特别说明的是,要把握莱辛神学思想的基本特征,必须悉心领会他对神学与哲学关系的看法。在莱辛所处的启蒙时代,神学与哲学的关系正在发生影响深远的历史变化——笔法高超的莱辛用几百字的对话《赫拉克勒斯与翁法勒》就把这种变化深刻而又生动地刻画出来了。

注释有三种:莱辛的原注(注明【原注】)、译者加的译注(注明【译按】)和德文版编者注(不特别注明);为阅读方便,较短的注释采用文中夹注。Wölfel 编本原书页码结尾处用鱼尾号括起页码,"题解"亦是此编本提供的,除个别因篇幅较长置于篇首外,通置于篇首脚注。

按"莱辛集"的编辑构想,莱辛作品的汉译都当辅以义疏。我们在几年前出版的 Leonard P. Wessel 著《莱辛思想再释:对启蒙运动内在问题的探讨》(贺志刚译,华夏版,2001)即是论析莱辛神学思想的

---

① 莱辛的神学文章在其整个作品织体中的位置,参见 Gerd Hillen, Lessings theologische Schriften im Zusammenhang seines Werkes,见 Edward P. Harris/Richard E. Schade 编, Lessing in heutiger Sicht(《今天来看莱辛》), Bremen 1977,页 37-65。

专著，值得参看。鉴于篇幅所限，这里仅安排了一个附录——巴特在《十九世纪新教神学史》中论莱辛的一章，供读者参考。

刘小枫

2003年12月于中山大学比较宗教研究所

理性基督教[①]

1. 唯一最完美的本质(Wesen)自永世以来所可能做的,无非是思考最完美者。

2. 最完美者是他自己;可见,上帝自永世以来只可能思考自己。

3. 想象、意愿和创造在上帝那里是一个东西。可见,人们可以说,上帝所想象的一切,也是他创造的一切。

4. 上帝只可能以两种方式思考;要么一次性地思考自己所有的完美(Vollkommemheiten),将自己设想为完美的化身;要么分别思考其诸完美,将一个个完美隔开,根据程度将每一种完美与自己本身分开。

5. 上帝自永世以来便思考着自己的所有完美;这就是,上帝自永世以来便为自己创造一种不缺乏自己所拥有的任何完美的本质。

6. 这种本质被圣经称为上帝之子(Sohn Gottes),或者正确地说,也许是神子(sohn Gott)。上帝之子被称为上帝,乃因为它不缺少任何应属于上帝的特性;被称为子,乃因为按照我们的理解,凡是想象着某种东西的,在想象之前似乎享有某种优先。【*281*】

7. 这一本质即上帝自己,与上帝没有差别,因为人们一想到上帝就想到它,没有上帝就不可能想到它;这就是说,没有上帝,人们就不可能想到上帝,或者说,如果人们要夺取其对自身的想象,它就不会是上帝。

8. 人们称这一本质为上帝的图像,但这是完全相同的图像。

---

① 【题解】这篇短文最迟写于1753年,是未完的残篇(【中译编者按】属于遗稿类)。莱辛虽然一再讨论三位一体问题,但专论这一论题的仅此一篇。

9. 两种事物相互间共同之处愈多，它们之间的和谐（Harmonie）便愈大。可见，最大的和谐必然存在于相互在一切方面一致的两个事物之间，即同为一个东西的两个事物之间。

10. 这样的两个事物便是上帝和神子或者同一的上帝图像；它们之间所存在着的和谐被圣经称为来自父与子的灵（Geist）。

11. 在这一和谐之中，有着存在于父中的一切和存在于子中的一切；可见，这和谐即上帝。

12. 这一和谐就是上帝，所以，假若父非上帝、子非上帝，和谐也就不会是上帝；假若这一和谐非上帝，父与子便不可能是上帝，这表明：所有这三者是一个东西。

13. 上帝将自己的完美分割开来思考，这就是说，上帝创造了众多本质，其中的每一个都具有上帝的某些完美；因为——让我再重复一遍——每一种思想在上帝都是一种创造。【*282*】

14. 所有这些本质的总和就叫做世界。

15. 上帝也可能想将其完美以无限多的方式分割开来思考；可见，假若上帝不是始终想着最完美的世界，也就是说，假如他不是想着这些方式中最完美的一种方式并由此而在事实上造成了它，便可能存在着无限多的世界。

16. 将上帝的完美性分割开来思考的最完美的方式是：在分割开来思考时，应依据从无限多到无限少的相互依次连接的等级，这些等级之间既无越位，也没有缺位。

17. 这就是说，这个世界的本质必须根据此一等级排定秩序。它们必然形成一个序列，在这个序列中，每一个成分都包含着下面诸成分以及其下的成分所包含着的一切；然而，其下的成分永远达不到最终的底线。

18. 这样的序列必然是一个无限的序列，从这个意义上看，世界之无限性是不容辩驳的。

19. 上帝所创造的，无非是单一本质（das einfache Wesen），复合者只是上帝的创造的一个序列（Folge）。

20. 既然这些单一本质中的每一个都拥有其他本质所拥有的，而不可能拥有其他本质所不拥有的，所以，在这些单一本质中必然存在着一种和谐，从这种和谐可以解释在这些本质中、亦即在世界中所发生的一切。【*283*】

21. 有朝一日，一个幸运的基督徒会将自然学说领域延伸到这里，不过，这要在许多漫长的世纪之后，即当人们彻底探明自然中的一切现象、无一例外地将它们追溯到其真正本原的时候。

22. 由于这些单一本质犹如有限的上帝，它们的完美也必然近似于上帝的完美，像部分近似于整体。

23. 属于上帝的完美的还有：上帝意识到自己的完美，他能够按照自己的完美要求而行动。此两者犹如上帝的完美的印记。

24. 所以，与上帝的不同程度的完美相联系的，必然是这种完美的不同程度的意识和按照这种完美而行动的不同程度的能力。

25. 拥有完美、意识到其完美并具有按照完美要求而行动的能力，其本质叫做道德的本质（das moralische Wesen），这是能够遵守一种法则的本质。

26. 这些法则取自这种本质自己的本性，它不会是其他什么，只可能是：要按照你个体的完美而行动。

27. 既然在本质的序列中不可能发生越位，那些即便不够清晰地意识到其完美的本质也必然是存在的——。

为卡尔达诺正名[①]

熟悉卡尔达诺并确信我也熟悉他的读者们必然会预见到，我的挽救行动不会针对卡尔达诺的整个言行。这位非凡的天才由于自己的缘故而使所有后人产生怀疑。人们不得不认为，至高的理智与最大的愚蠢本质上是联系在一起的[②]，或者说，这人的性格是一个不可破解的谜。这种情况并非别人造成的，更不是他自己在一部作品中造成的。我所要求的正是："每一伟大人物都应以这种真诚写作（de vita propria）[③]"。

假若这样一位罕见的人物能够避开无神论之嫌，那真可谓奇迹。难道人们需要一再将这怀疑接受下来而不是自己思考，反对公认的偏见。事实上，人们很少有必要将这种做法与卡尔达诺那样的有问题的一生和令人反感的命题联系起来。

至今，人们仍在从这书到那书辗转传播一种明显的恶意中伤，这促使我思索这种怀疑。众所周知，人们提出怀疑的根据有三条：其一，据说卡尔达诺为反对灵魂不死说而写了一本书；其二，他主张荒诞的占星术，以此为救世主确定诞生时的星位；最后，是因他讨论事

---

① 【题解】原题为 Rettung des Hier. Cardanus，直译意为："救护卡尔达诺"。这是莱辛继《救护贺拉斯》（Rettungen des Horaz）之后写的又一篇为历史人物正名的论文，发表于1754年。卡尔达诺（Hieronymus Cardanus，1501－1576）是意大利数学家、哲学家、医生、占星术士，16世纪以来被斥为"无神论者"。著有《事物之精妙》等。莱辛在本文中试图为他洗去"恶名"，不过，文章重点在宗教比较，表达了诸宗教应宽容共处的启蒙思想。

② 这句话出自古罗马哲学家塞内加（Seneca，约公元前4－公元65）的《论心灵的安宁》17、10，莱辛引用时略有改动。

③ "关于我个人的生活"，这是卡尔加诺自传的标题。

物精妙(De subtilitate)的一本书中的某一段话。

关于前两条根据,我将置而不论,因为其他人就此说得够多了。"据说"一词立即就驳倒了第一条根据。据说卡尔达诺的确写了一本书,虽然他并没有付印,但私下展示给了他的朋友。谁是这一事件的见证?不是别人,正是德尔里奥(Martinus del Rio)。[1] 如果说人们居然要相信此一"据说",那必定是不知道这个西班牙人的著作。推倒第二条根据的是卡尔达诺自己的话,布鲁克尔(Brucker)牧师[2]特别从他关于托勒密[3]的占星术四论的罕见作品中引用了这段话(《哲学批评史》,卷Ⅳ,第二编,页36)。【*285*】

我说过,我不会到这两点就算了,而是要马上转向最后一点,因为,我的确希望就此特别谈一点看法。贝勒[4]先生在其批判辞典中写了关于这位学者的条目,人们可以将我的意见看成对其有益的补充。

公正的做法是,首先听一下指控卡尔达诺的声音。这类人太多,我只可能让一个人发言。他虽然是一个还在世的作家,但其著作在同类中已经成为学者们的案头读物;这人就是佛格特(Vogt)牧师先生[5],或者毋宁说经由他引录的蒙努耶(Monnoye)[6]的书。佛格特在

---

① 【原注】参见其1593年发表的*Disquistionum magicarum libri* Ⅵ(巫术六论)之第二论,页76。【译按】德尔里奥(1551 - 1608)是西班牙耶稣会士和神学教授。

② 布鲁克尔(Johann Jakob Brucker,1696 - 1770),德国神学家、哲学史家,曾任牧师,著有《哲学批评史》(*Historia critica philosophiae*)五卷,他引用的卡尔达诺的书的标题为 In Cl. Ptolemaei de astrorum judiciis libros commentarii(评托勒密关于星相知命说的书)。

③ 托勒密(Candius Ptolemaeus)为公元2世纪的希腊天文学家,地心宇宙体系的创始人。著有《天文学大成》、《光学》和本文提到的《星相知命四论》(*Tetrabis de astrorum judiciis*)。

④ 贝勒(Pierre Bayli,1647 - 1706),法国哲学家,主要著作是1697年出版的《历史与批判辞典》(*Dicttionaire historique et critique*)。

⑤ 佛格特(Johann Vogt,1695 - 1764),新教教士,1722年出版《珍本历史批判图书目录》。

⑥ 蒙努耶(Bernhard de La Monnoye,1641 - 1728),法国作家,1715年整理出版有重大影响的法国语言学家和批评家梅纳日(Giles Menage,1613 - 1692)的遗著,编订出版《梅纳日著作集》(Menagiana)。

其珍本图书的目录中引录了卡尔达诺论事物之精妙的著作的初版和其他版本，并作了如下批注："人们在这些非常珍稀的版本中"，他说，

> 读到在后来的印本中被删削了的一段非常渎神和令人感到气愤的话。我想用颇有学养的蒙努耶的话（载《梅纳日著作集》，卷四，页305）来叙述这整个事件。卡尔达诺比蓬波纳齐（Pompo Natius）[1]还要糟糕，蒙努耶说，卡尔达诺在讨论事物之精妙的著作的卷十一简略比较了四种主要宗教；在让它们相互争辩之后，卡尔达诺并没有声明支持某一种宗教，而是以下面一句欠斟酌的话作结：igitur his arbitrio victoriae relictis（直译为：它们始终听从胜利裁决）。用纯正的德语来说，这意思就是，卡尔达诺想让偶然来决定胜利将转向哪一方。虽然卡尔达诺在第二版中更改了这句话，三年以后仍然为这话受到斯卡利格（Scaliger）[2]非常严厉的斥责，因为这话的内容实在可怕：卡尔达诺对于胜利所抱的无所谓的态度清楚证明，四个宗教中的任何一个都可能取得胜利——要么是由于其有力论证，要么是通过武装暴力。

从这段引文可以看到，斯卡利格是第一个对我所指的那段话表示反感的人。

不过，人们不可以认为，从斯卡利格直到蒙努耶再没有其他人对

---

① 蓬波纳齐（Petrus Pomponatius，1462－1525），意大利哲学家，像卡尔达诺一样也写了一篇题为《论灵魂不死》的文章。

② 斯卡利格（Julius Casar Scaliger，1484－1558），意大利古典语言学家和医生，曾与卡尔达诺有过激烈争论。莱辛在这里指的是他1557年在巴黎出版的 Exotericarum exercitionum liber quintus decimus de subtilitate, ad Hieron Cardanum（《关于事物之精妙的通俗研究的第十五本书——致卡尔达诺》）。

此提出责难。梅桑努【286】(Mersennus)[①]在其为摩西一书写的注疏中就曾表示过反对意见(页1830),认为就危害而言,卡尔达诺【的书】不啻是那部声名狼藉的关于三个骗子的书的翻版。后来,莫尔霍夫(Morhof)[②]根据梅桑努的转述将这段话介绍给了图书鉴赏家们,后者才真正使之辗转流传开来。

赖曼(J. F. Reimann,【译按】1668－1743,德国神学家和文学家)[③]和哈勒评论选辑的作者们(卷十,页219)[④]、弗莱塔克(见其《珍本文献选》,页210,【译按】F. G. Frevtae,1723－1776,德国耶稣会士)以及萨尔泰纽斯[⑤]所编的丛书的评说,与上述议论如出一辙。所有的人都称这段话是"渎神的、令人极其反感的一段话,激起人们极大愤慨的一段话"(【译按】原文为拉丁文)。我的一位在维滕堡的朋友、施瓦茨(Schuarz)助教先生[⑥],也应归入这些人之列,他在自己的研究两种萨马利亚五经版本的著作中时而也弹出这个调门儿。

不论人们如何看待我,我还是大胆说一句:所有这些学者不是学舌者,就是——哪怕他们亲眼看到了——不会逻辑推理。我说他们不会,因为人们不可能做偏见妨碍他们做的事。

我倒应该感激前面提到的施瓦茨助教先生,他使我没有随声附

---

① 梅桑努(Marinus Mersennus,1588－1648), 法国神学家和哲学家,其摩西一书(即《旧约》创世记)的诠释出版于1623年,其中提到的关于三个骗子的书即De tribus impostoribus, 作者不详,假托于1598年出版,实为17世纪的作品。

② 莫尔霍夫(D. G. Morhof,1639－1691)在其Polyhistor(《全能学者》,1688)中提到卡尔达诺这段话。

③ 【原注】见其《无神论和无神论者通史》,页365－547。

④ 哈勒评论选辑,指《哈勒文学评论选辑》(Observationes selectae Hallenes ad rem literariam spectantes)。

⑤ 萨尔泰纽斯(D. Salthenius,1701－1750),瑞士神学家,他编订出版的《珍本图书丛书》(Bibliotheca librorum rariorum)于1751年刊行。

⑥ 施瓦茨(F. I. Svhwarz,1728－1786),与莱辛交好的维滕堡图书馆长,后来任莱比锡大学神学教授,著有《历史地评价两种萨马利亚五经版本》(Exercitation historiocritocae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum)。古代的萨马利亚只承认摩西五经(《旧约》的前五书)为圣经。

和。我从他那里得到了卡尔达诺论事物之精妙的作品的最早版本，这本书原属梅兰希顿①，书上有的地方有他亲笔写的简短批注，我因此更迫不及待地浏览了一遍。我感到遗憾的是，我不能使这本书现在的主人确信我的见解正确。

我不愿用更多时间向读者介绍这本书，首先只想就它的初版本身说几句。我从几个细微处推断，福格特先生自己并没有见过这本书。人们不妨比较一下他所称的标题与下列标题：Hieronymi CARDANI, Medici Mediolanensis, de subtilitate Libri XXI. ad illustr. principem Ferrandum Gonzagam Mediolanensis Provinciae praefectum（《米兰医生希洛尼姆·卡尔达诺著：【287】论精妙二十一篇。献给米兰省行政长官、著名的裴迪南·冈萨加侯爵》）。在这个标题之后，封面上还有印书人给读者的一段简短致词，向他们称赞本书的突出优点。全文为：

> 彼得勒尤斯（Joh. Petrejus）致读者：真诚的读者，你在本书中将知道作者在实验中时而观察到的一千五百多种事物的原因、力量和特点，它们形形色色、非同寻常，至为重要、美妙绝伦而又迄今隐而未露，认识这些原因、力量和特点不仅给人快乐，而且也各有其应用价值，不论用在私人还是公众方面。就此而言，本书比以往绝大多数文章更有益。即使后一类文章属于哲学领域，一旦两相比较，你也会同意我的意见：以往绝大多数文章只具有较低的价值，这种情况可以从所附详细目录中清楚地看到。（【译按】原文为拉丁文）

在这段简短的书商赞语下写着："纽伦堡彼得勒尤斯出版社第一次印刷，享有六年皇家和王室的保护权，1550年。"（【译按】原文

① 【译按】梅兰希顿（Philipp Melanchton, 1497 – 1560），德国人文主义者和改革派神学家，路德的朋友。

为拉丁文)此书为对开本;373 页,不含索引。

但愿人们现在相信,我的确是从初版本中引证这一有争议的段落的。不过,请允许我不引拉丁文原句。因为,卡尔达诺的拉丁文实在蹩脚,即便将它变成同样蹩足的德文,读者也不会有什么损失。难道我在译文中没有责任保持词语的品质吗？下面便是引自卡尔达诺论精妙之第九篇中的一段话:

> 人与人之间历来在语言、习俗和律法上相互区别开来,正如人们与动物区别开来。一个基督徒在穆罕默德信徒中,或者一个犹太教徒在这两种人中间所得到的评价不会高于一条癞皮狗:他被嘲弄、受迫害、遭毒打、被劫掠、遭谋害,被打入奴隶行列,忍受最残暴的凌辱,承担最肮脏的苦役,甚至从一只被夺去其幼仔的老虎那里也不会遭到如此多的折磨。律法有种种:偶像崇拜者的律法、犹太教徒的律法、基督徒的律法和穆罕默德信徒的律法。
>
> 偶像崇拜者出于四个理由偏爱自己的律法。首先,他们经常在反对犹太人【288】的战争中取胜,直到终于成功地完全消灭犹太人的律法;因此,最高的管理者和君主必然不再乐于崇拜唯一的一个上帝,更喜欢崇拜众多的神。在此之后,他们说:当人民有一个最高君主高居于自己之上的时候,每个人在处理私事、尤其琐屑小事时,更愿意求助司令官和宫庭官吏,无论如何不会去找国王哀诉;同样,既然至高的上帝并不太关心尘世间发生的事——其中私人事务占极小部分,人们在遇到无关紧要的小事时,必然更愿意求助由至高的上帝规定为自己的臣仆的众神,不会出于微不足道的原因去请求和烦扰凡人即便藉神驰也不可企及的上帝。最后,他们声称,许多人由于希望死后被当成神灵来敬拜,便在这种律法和这些范例的推动下通过德操名垂后世,像赫丘利、阿波罗、朱庇特、墨丘利、刻瑞斯那样(【译按】这

些都是罗马神话中的英雄即众神的名字)。关于奇迹,他们既举出自己的神灵和神谕谶语公开佑助的例子,也罗列其他一些例子。我们关于上帝和世界起源的看法不仅如此乏味,而且比他们的看法还要乏味。这些律法仇恨作为真理发现者的所有哲学家,这种仇恨可以说明其他种种律法之中发生的争辩。但这些哲学家却谴责律法用人做献祭,谴责他们敬拜死的立柱偶像,谴责他们有大量甚至他们自己的神灵都讥笑的神,同样也谴责他们这些众神所犯下的即便在凡人身上也令人羞于想象的可耻罪恶,谴责他们遗忘至高创造者的忘恩负义。

以上述方式批驳这些人以后,犹太教徒便起而反对基督徒。犹太教徒说,既然在我们的律法中包含着传说,它们也就会全部传给接受了我们的律法的你们。没有谁像我们这样真实无妄地敬拜上帝的唯一性;这一条真理来源于【289】我们。此外,没有任何律法可以因如此巨大的奇迹和表征而自豪,没有任何民族可能达到如此高贵。但是,其余两方的人却立即起而反对这种律法,他们说:所有沦亡的东西必然是上帝所不喜欢的;他们犹太人激烈反对自己的先知;他们的人民对于全世界永远是可憎之物,那些为基督徒和穆罕默德信徒所敬奉者则命令他们各自遵奉他们自己的律法。

当这种律法遭到批驳后,基督徒便展开了与穆罕默德信徒的争执。这场争执更为激烈,双方都得到整个国家利益所系的伟大力量的支持。基督徒赖以立论的依据特别表现在四条理由上。首先是先知们的证言,他们如此详细地讲述了围绕着基督所发生的一切,以致人们会认为,这也许并非预先说过的,而是在这一切发生之后记载下来的。然而,先知们丝毫没有谈到穆罕默德。第二是基督奇迹的崇高,其规模和品格之伟大,是穆罕默德的奇迹不可比拟的,

如死者、拉撒勒人、孀妇的婢女和儿子的复苏。穆罕默德信徒的奇迹,比如可兰经所宣讲的宝石从黑鸟身上落下或者隐藏在山洞里,穆罕默德在黑夜被送往或派往耶路撒冷,或者他将月亮分成许多部分——这类事要么不可能有见证证实,要么根本就不是奇迹。鸟儿拉下宝石,这故然是奇妙的事,即便算奇迹,下面的事也绝非奇迹:月亮被分成多个,这既非奇迹也不是什么奇妙的事。从麦加转移到耶路撒冷,或者登上天堂,虽然是奇迹,却缺少见证。第三个理由来自不包含与道德或者自然哲学相矛盾的内容的基督诫条。至于基督的生命,任何【*290*】人都不能与之相比,哪怕这个人最优秀;不过,任何人都可以仿效基督的生命。什么,我说"可以",是的,一旦你远离基督的典范,你便会接受无神论。相反,穆罕默德却设想天堂中存在着谋杀、战争和监狱;他所描绘的天堂是,人们在那里结婚,有俊美男童奉侍,吃着肉和苹果,喝着美酒,睡着锦缎铺的床,在树荫之下拥有宝石和锦缎卧榻。谁的健康理智不会为此受到污辱,规定天使和神应为穆罕默德而祈祷的可兰经中的这些假说不是太乏味了吗?属于这类情况的还有虚构上帝从尘世升天,在那里当着众精灵——他的奴仆发誓。关于与骆驼有关的历史——如果这是历史而并非至少重复讲了五次的传说的话,人们应作何评说?基督徒的最后一条理由是,宣讲我们的律法的,是少数毫无经验而又贫穷的人们,他们对抗众多的皇帝和富有的偶像教士,尽管有内在的分裂,他们仍然占领了全世界。

于是,穆罕默德信徒也提出五条论证理由。第一,他们说:基督徒崇拜上帝的唯一性不如他们穆罕默德信徒纯正;基督徒给上帝设定了一个同样是上帝的儿子,而一旦存在着多个上帝,他们便会相互仇视,因为这是不可避免的,正如一个国家不可能由相互不怀嫉妒的许多人来治理。另

外,给最崇高的上帝——万物的创造者加上一个与之相同的人,是渎神行为,因为上帝是至高无上的;同样,也不可给上帝加上一个儿子,因为上帝不需要儿子,他是永恒的。对于这种事情,他们说,即对于基督徒所加给上帝的东西,天感到愤怒,地因惊惧而逃逸。因此,上帝被引到他们那里,上帝似乎在抱怨,基督似乎在乞求宽恕;因为这些不是上帝给自己,而是别人违背上帝的意志加给上帝的。第二条论证理由来自穆罕默德本人,【*291*】他指责基督徒敬拜圣像,可见,他们好像是多神、而非唯一上帝的崇拜者。随之而来的第三条论证理由来自穆罕默德信徒的成功,他们已经夺取了许多胜利,征服了许多省份,基督教的律法几乎不可以称为穆罕默德律法的一部分,如果不是由于我们皇帝的特别照顾,使其部分地成为另一个世界,使其在基督宗教中得到宣讲的话。难道上帝不可能对抱有正确信仰的人们心怀善意吗?上帝本来能够以微小的佑助拯救许多人,假若上帝没有离开他们并听任他们自愿沦亡的话。至于这些人的生活和习俗,也没有给他们的律法增添多少光彩,因为我们穆罕默德信徒与这些人完全相反,我们好像在仿效穆罕默德,而他们在模仿基督;基督徒祈祷、斋戒,着简朴得不能再简朴的服饰;他们禁绝谋杀、赌博、婚变以及可憎的亵渎上帝的行为,这四种劣行主要在信奉基督的民族中泛滥、肆虐。如果人们观察一下他们的女人们的贞操和他们对神殿的敬拜,又当作何评说?最后在谈到奇迹时,穆罕默德信徒们认为,我们只有传说的奇迹,而基督徒至今还在看到眼前的奇迹。有的人禁食数日之久;另一些人则以烈火烧灼自己,用刀切割自己,丝毫没有流露出疼痛的表情。许多人能够通过腹腔说话,他们因此而被称为 Engastrimuthi(腹语者);当基督徒放荡无忌,旋转身躯的时候,尤其善于腹语。这三点理由有其完全正确的地方,因为它们——如我们上

面所回忆的那样——虽然略带奇妙色彩，但还较为自然。相反，所谓在基督徒那里女人们未经行房便生儿育女之说，却纯属虚构。基督徒们甚至也有自己的圣者，①这些圣者以其奇异的救助而知名：助人取得胜利的赛狄夏希姆(Sedichasim)、缔造和平的瓦努斯(Vanus)、帮助夫妇和解的阿希楚斯(Achich us)、【*292*】保护牲畜的米尔奇努斯(Mirtschinus)，还有骑着五花马邂逅旅行者、向他们指明正途的旅行保护者奇狄莱勒斯(Chidirelles)。他们还帮助被国王无端诅咒并投入炉火中的人，正如圣经所记载的身陷炉火中的三个人那样(见《但》第五章)，未损毫毛地安然从中脱身。最后，最广为人知的是一个名叫米拉特贝格的土耳其君主的奇迹，拉丁人称他为阿穆拉特。他奇迹般地由一个伟大而又好战的国王变成一个教士，自愿幽居于一座隐修院。……

这便是卡尔达诺所描绘的四宗教相互间的论辩。还有几个句子没有引录，我想推迟片刻，以便使我为这位哲学家正名的行动更引人注目。首先，请允许我就我们所读过的内容冒昧地说几点看法。

人们究竟为什么斥责这一段话？难道比较不同的宗教是犯罪？抑或卡尔达诺所使用的方式不当？

首要的是，人们也许不应固执己见。有什么比确信自己的信仰更必要？有什么比不经事前的考虑便达到这种确信更不可能？一个人不可以说，对他自己的宗教的考察已经够了，没有必要在另一种宗教中去探求在此一宗教中已经发现的神性特征。在这里，人们不应使用比喻说，一个人一旦知道正道便无须再为歧途担心。——人们并不是通过正道而认识歧途，而是由于歧途而知道正道的。人们岂不会因推崇这种片面的考察而失去使异教徒通过认识成为我们的弟

---

① 【译按】伊斯兰教没有天主教所称的圣者，下面所称的这些圣者的名字查无出处。

兄的希望?

既然人们命令基督徒只考察基督的教义,人们也将命令穆罕默德信徒只关心穆罕默德的教义【293】。诚然,前者不至因此而陷入为了坏的信仰而放弃好的信仰的危险;但后者也就没有机会混淆坏的信仰与好的信仰了。可是,我所说的危险是什么?那种害怕将救世主的永恒真理与谎言相互比照的人,对永恒真理的信赖必然是颇为微弱的。比真实更真实的东西是不可能存在的;如果我一方面只看到荒谬,另一方面又只看到理性,即便恶意中伤也不会发生。那么,由此会产生什么结果呢?——基督徒在比较各种宗教时,不会失去任何东西,异教徒、犹太人和土耳其人却可能受益无穷;这种比较不仅不应禁止,而且应大加赞扬。

可见,卡尔达诺的失误必定在比较的方式。让我们审视一下。失误可能是两种情形导致的:要么他将错误宗教的理由表述得过分有力,要么使真正宗教的理由显得过分单薄。

卡尔达诺是否犯了后一种错误?我要求公正的读者们作出判断;他们应该告诉我,在卡尔达诺之后,论证基督宗教的真理的神学家和哲学家不计其数,这些人中间是否有哪一位比卡尔达诺多提出了一条理由,或者对同一些理由表达得比他更为有力。也许更加详尽,但不至更为有力。人们知道,这些理由中最重要的是历史的理由;在这里缺少哪一种历史理由?人们可以设定三种历史理由:来自基督成人之前的时代的历史理由;来自基督自己那个时代的历史理由以及来自在基督之后的时代的历史理由。第一种是先知们传达给我们的理由;第二种理由基于我们的拯救者的奇迹;第三种理由来自基督宗教的传播方式。所有这些理由卡尔达诺都以不多的、然而却非常强调性的语言提到了。关于犹太教先知们的预表,难道还可以找到比这更为有力的表述吗?卡尔达诺写道,预表【294】如此真切地充盈在基督身上,人们宁可将预表看成是在已发生的事件之后记载下来的叙述,而非当作预表。还能用更为强调性的语言否认预表的模棱两可。我不希望,人们心存不友善的猜度继续推论下去,认为

卡尔达诺正是通过这一补充解说而使预表可疑;我更不愿指出,人们究竟应该如何看预表。任何富于理性的人都不至于如此糊涂,他知道,现在还有一个民族为了反驳仍在坚持自己真实的古代思想。即便对基督的奇迹,我们这位哲学家也表述得很机智,他谈到两件事,其中一件始终是错误的宗教的奇迹中所缺少的。卡尔达诺断言,错误的宗教的奇迹是真正的奇迹,又断言它们作为奇迹已经为可靠的见证所证实。卡尔达诺将错误的宗教的奇迹与学界骗子的障眼术区别开来,后者将珍稀者当成神性的东西,将人为的东西当成奇妙者兜售给无知的民众。卡尔达诺也将错误的宗教的奇迹与狂热信徒们的狂言区分开来,天知道这类人要做什么;可惜,没有人看到这一点。人们还能更有力地证明或者以其他方式证明这些奇迹的可信性吗?最后,人们应看到,卡尔达诺对于从基督宗教传播中获得的证明论说得多么透彻。除了真正具有推断力的以外,卡尔达诺没有触及别的任何东西;他省略了一切可疑的。卡尔达诺说:基督宗教传播的是贫穷的人们所宣讲的;人们不可能设想他们怀有什么自私的意图,何况这些穷人还是无知的,因此,他们在理智上并不优越于他们所要教化的人们,他们所能够完成的,应归功于一种更高的力量。卡尔达诺看到了那种贫穷的人们以自然方式也许无法克服的抵抗;他也察觉出我认为只有少数人察觉出的某种情况。这就是,我们的宗教即便在为内部的派别所分裂并陷入混乱的时候,也不曾停止对人们的征服。这是多么重要的情况。这种情况必然表明,在这一宗教内一定存在着某种东西,在任何时代——不论发生多少争执,这种东西都会表现出自己【295】的力量。除了百战不殆的真理,这还可能是别的什么呢? 卡尔达诺在提出这一论证时没有略过什么,只略去了我希望人们永远略去的东西。这就是殉道者的血,这是一件非常模糊不清的事。卡尔达诺无疑太熟悉这些殉道者的历史了,不会不注意到他们中的许多人只应被称为笨伯和疯癫者,而非血的见证。卡尔达诺肯定也熟知人的心,不会不知道一种可爱的奇想会像放射着其全部光辉的真理一样左右着人心。简而言之,卡尔达诺不仅是基督教信仰

的有力辩护者,也是一个审慎的人。这是两种很少为一个人兼而有之的品格。

人们还应思考一下其余的情况!谈完历史的理由时,卡尔达诺本来可以止步了;因为,谁会不知道这类理由只要有其正确性,人们便必须将一切难题置于信仰的枷锁之下?可是,卡尔达诺聪明过了头,偏偏不要求理性作出这种牺牲。他断言,整个基督教义不包含任何与道德和自然哲学相矛盾或者无法与之达到一致的东西:nihil continent praecepta Christi a philosophia morali aut naturali absonum(基督的诫条不包含任何与道德的和自然的哲学相矛盾的东西)——这是他的原话。这就是人们可能要求的一切!人们不可认为,卡尔达诺因此而偏离正道步入歧途,而且想否认我们的宗教具有理性靠其本身不可能达到的固有真理。假若这是卡尔达诺的本意,他会以完全不同的方式来表述;基督的教义——他必然会说——所包含着的,无非是道德和自然哲学所包含的东西;卡尔达诺不会说:基督的教义所包含的与道德和自然哲学和谐一致。这是两个完全不同的句子!卡尔达诺特别强调基督教道德的优越性,他毫不含糊地说,只有基督才是一切美德最完美的范例:

> 至于基督的生命,任何人都不能与之相比,哪怕这个人最优秀;不过,任何人都可以仿效基督的生命。什么?我说"可以"?是的,只要你远离基督的典范,你便会接受无神论。(【译按】原文为拉丁文)

人们应审慎思考一下这几句话——我的翻译也许表达得过分无力。现在,人们应告诉我,就我们的宗教还有谁能够讲出更多的美言?在【296】我看来,谁要求更多的理由,谁就是想根本不让人提出理由;谁提出更多的理由,谁就是宁可有多而不当的理由,也不愿得到少而有力的理由。一言以蔽之,我认为卡尔达诺的这段话是人们从在他前后写成的为基督宗教辩护的著作中所可能引录的最精辟的一段。

现在,让我们回过头来看第二种情况。虽然卡尔达诺削弱没有论证的真理的理由,但他可能大事渲染了谎言,并因此而使自己受到怀疑。这一点也值得审慎思考。

首先我要问:在考察真理的时候,是否允许人们利用他们的对手的无知?我很清楚,在民事诉讼中,人们没有必要向对手提供如果缺乏便会立即败诉的证明。人们甚至将这样做的人看成疯子——这人似乎不敢肯定自己可以用最明确的方式驳倒一切。为什么呢?因为这人的失败必然是与另一方的胜利联系在一起的;因为人们所要求于法官的,只可能是让他用判决站在表面上最有理由维护自己的一方。但在以真理为对象的争辩中,情形却显得不是这样。人们虽然为真理而展开争辩;可是,不论这一方还是另一方赢得真理,都不会是单单对自己有利。失败的一方所失去的,无非是谬误而已;失败者随时可以分享另一方的胜利。所以,真诚是我对一个哲学家的首要要求。哲学家没有必要因为自己的一个命题与其体系不尽一致而更符合另一个人的体系便对它讳莫如深;哲学家也不必因自己无法强有力地对之作出回答而不提出异议。如果他这么做了,就表明他将真理变成了一种为一己谋取私利的事情,试图将真理闭锁在他所设置的真实无妄的狭小藩篱内。——我预先说明了我的这种看法,因为我想知道,如果一个哲学家将哪怕错误的宗教和最危险【297】的诡辩置于一种最有利的观点之下,以便使自己既容易而又有把握地反驳,人们怎么可以对此提出严厉的指责呢?我想知道,即便卡尔达诺果真以如此多的有力理由支持异教徒的、犹太人的和土耳其人的信仰,以致他们自己的信徒中最富机智的人物也不可能再有什么补充,那又有什么关系?难道他们因此便更少错误,或者说,我们的信仰因此便更少真理了?——何况卡尔达诺所做的还差得远,以致我不得不立即指出——这使我感到非常难过——他另一方面的过错。

我认为,除了对基督宗教以外,卡尔达诺对任何一个宗教都没有采取真诚的行事方式;他以最蹩脚的理由支持所有其他宗教,又以更蹩脚的理由反驳他们。只要不怀偏见,人们便会在这一点上同意我

的说法。我对异教一无所知，对犹太教知之很少。卡尔达诺为反对犹太教而让其他三个宗教对它提出异议：上帝可能不喜欢他使之灭亡的东西。莫非犹太教消亡了？莫非犹太教现在的情况完全是延续至今的巴比伦囚虏？当时曾拯救犹太教的人民的手臂今天并未受到削弱呀。亚伯拉罕的上帝之所以使这一虔诚者的后代获得其应得遗产的困难不断增多、以致不可克服，只是为了让他的权力和智慧放射出更为壮丽的光辉，以羞辱他们的压迫者。卡尔达诺，你不要弄错，无疑会有一个持正确信仰的以色列人如此回答他：我们的上帝很少离开我们，即便在他的法庭上，他仍然是我们的保护者和避难所。假如他不守护我们，我们岂不早就被我们的敌人吞噬了？我们的敌人岂不早就把我们清除出大地，把我们的名字从生者名录中删去了？散居于世界各地、处处时时被压迫、遭唾骂、受【298】迫害的我们，仍然是千百年前的我们之所是。你要认识上帝的手，不然你就向我们指出第二个以如此不屈不挠的力量承受苦难的人民，他们即便在极度忧伤之中也敬拜这些忧伤之所由来的上帝；他们仍然以领受到上帝无限恩惠的祖辈们的方式敬拜上帝。这个上帝在要考验他选中的约伯时曾对撒旦说："瞧，他在你手中，但要珍惜他的性命！"同样，上帝也对我们的敌人说："我的人民在你们手中，但要珍惜他们的性命！"这是你们肆虐的极限；这是使你们傲慢的波浪受阻的长堤！到此为止，不可逾越！你们尽可以不断折磨我们、尽可以无休止地制造麻烦；但你们不会达到你们所企求的目的。上帝说"要珍惜"；凡上帝所说的，都是真实的。出身于我们的同类的比勒达和琐法[①]徒然地挺身而出，徒然地怀疑我们善良的事业；我们自己的女人们徒然地向我们呼唤：你们仍在坚持你们的虔诚信仰吗？丢弃上帝，然后去死吧！我们不愿丢弃上帝；因为上帝最终将乘着风雨降临，翻转我们的牢笼，给予我们双倍于我们所曾拥有的东西。——我不想让我这位以色列人再讲下去了；这只是一个例子，说明他可以多么轻而易举地

① 【译按】比勒达(Bildas)和琐法(Zophar)，约伯的朋友。参阅《约伯记》第二章。

驳倒卡尔达诺的错误推论。穆罕默德信徒同样会轻而易举地将他推入死角,因为他反对他们的信仰更没有道理。固然,我也许不应该说他没有道理,因为造成这种情况的,无疑更多是无知,而并非邪恶的意志。人们在卡尔达诺那个时代所得到的关于穆罕默德及其教义的信息很有限,而且杂有千百种谎言,基督教的论辩家们用这些谎言做游戏愈轻松,便愈乐于将它们假设为真理。这方面的真正知识,我们最早是通过雷兰(Reland)和塞尔(Sale)[①]获得的;人们从中最多只是了解到,穆罕默德并非丧失理智的骗子,他的宗教也不是单纯网罗着相互勾连的悖谬和造假的大杂烩。尽管如此,仍难替卡尔达诺开脱罪责,因为,关注着如此多的未知事物的卡尔达诺本来也可能在冒险作比较之前关注这一情【*299*】况,因为这种比较是以完全了解情况为前提的,如果要使这种比较不致有辱一个哲学家的话。假若一个穆罕默德信徒——他无须是一个最有学问的人——以下述形式与卡尔达诺交谈,卡尔达诺将如何对应?

善良的卡尔达诺,人们注意到,你是个基督徒,你的本意不是悉心比较宗教,只是想尽可能轻巧地让基督宗教独享胜利的欢乐。从一开始,我就对你不满,你将我们穆罕默德的教义归入另类——而它根本并非另类。异教徒、犹太教徒和基督徒自称的所谓宗教,其实是一堆杂乱无章的教义,健康的理智绝不会将之看成自己的教义。这些宗教所依据的不过是其可能性尚未得到证明的更高的启示。他们想通过这些启示超越也许在另一个可能的世界中——只是并非在我们的世界中——可能为真理的真理。他们自己知道这一点,因而将之称为奥秘——这个词自身便包含着对自己的反证。我不愿向你解释这种奥秘,我只想告诉你,正是这个词制造出关于一切具有神性的

① 雷兰(Adrianus Reland,1676 - 1718),荷兰乌德勒支大学东方学教授,著有 De religione Mohammetanica libri Ⅱ(论穆罕默德宗教,两卷);塞尔(George Sale,1697 - 1736),英国东方学家,著有 Observations historique et critique sur le mohammentisme(对穆罕默德主义的历史和批判的考察)。

东西最粗鄙、最具感性的概念;正是这个词永远不允许普通人民以一种正当方式敬拜自己的创造者;正是这个词诱惑精神作徒劳无益的思考,并为它构成一个你们称为信仰的怪物。你们将天堂与地狱的钥匙交给这个怪物;就美德而言,足够幸运的是,你们用具体的困难使奥秘成为这个怪物(【译按】指信仰)的可能伴侣!在你们那里没有正义,使人达到永福之境的,是膜拜神圣的虚妄幻想,而非在没有幻想的情况下让正义独行其事。这是何等可恶的障眼术!然而,即便先知也未能完全使你们睁开双眼,难道让我来当此重任?你去看一眼先知的律法吧!你能发现其中有哪一点与最严谨的理性不一致?我们信仰唯一的上帝,我们相信未来的赏罚——或赏或罚,上帝肯定会按我们的行为来施予。我们相信这一点,或者说,我无须使用你们那些亵渎神圣的言词,对这一点【300】我们深信不疑,别的一概不相信!你现在知道自己在与我们争辩时所承担的重负了吧?你必须证明我们的教理有缺陷!必须证明人承担着更大的使命而非只是认识上帝和保守美德;或者至少要证明,理性不可能教人做这两件事,虽然理性正是为此而被赋予人的!你尽可以使基督教高居于我们之上,但不要奢谈奇迹。穆罕默德从不曾想过要做这类事;难道他有此必要吗?只有那种必须让人相信不可理解的事物的人,才不得不行奇迹,以便用另一个不可理解的事物使这一个不可理解的事物得以成立。除了宣讲教义外不作任何说教的人根本无须为此,其教义的验证手段每个人自身都有。如果有人站出来说:我是上帝之子,那么,这很好,人们可以大声对他说:你就做一件只有这样的人才可能做到的事吧!可是,如果另一个人说:只有一个上帝,我是他的先知;这就是说,我是那种感到自己受天命来挽救上帝的唯一性的人,使他不致受到你们这些不认识他的人们亵渎,这还需要什么奇迹呢?你不要被我们的特别用语迷惑,不要为我们那种爱将哪怕最浅近的教理裹进绚丽的譬喻外衣的大胆思考方式所迷惑,以致只按字面推断一切,将那些果真连我们自己也会为之惊愕的事看成奇迹。我们很愿意将这类超自然的东西——我真不知道该如何称谓它们——奉

送给你们。我们将奇迹奉送给你们,我们感谢我们的导师,他从不想让自己的善良事业由于事情自身的缘故而被人怀疑。你也不要指责穆罕默德在宣讲时使用武装暴力。穆罕默德和他的追随者们确实让人流过不少血,而基督和他的使徒未曾让人流血。可是,难道你认为在你们看来是残暴的,在我们看来就不是残暴?请注意,结果都一样!一个人宣讲不可理解的事物,我相信它,充其量只是因为我认为宣讲者是个诚实的人,他不致蒙骗我;如果他想用剑强迫人们信仰,他便是可憎的暴君和怪物,理应受到全世界诅咒。然而,【301】如果挽救创世者的荣誉的人遇到的是些冥顽不化的恶棍——他们根本不想承认整个自然证明的东西,不想承认上帝的唯一性,那么,他从被这些人玷污的土地上消灭这号人,就不算是暴君;毋宁说,他不过是——假若你不愿称他为宣告和平的先知的话——永恒者复仇的工具而已。否则,你便是在事实上认为,穆罕默德及其追随者们要求人树立另一种信仰,而不是使人相信那些使人为自己是人而感到自豪的真理。你知道阿布·俄拜德(Abu Obeidach【译按】? -639,伊斯兰教早期将领)在围困耶路撒冷时致这个圣城的人的信中说的话吗?——"我们要求你们发誓,认信只有一个上帝,穆罕默德是上帝的使徒,审判的一天将来临,那时上帝将从坟墓中唤醒死者。只要你们作出这一誓证,我们便不可让你们流血,不可触犯你们的财产或虏掠你们的儿童。如果你们要拒绝,就得同意纳贡和臣服于我们;不然,我就要派人征服你们。死亡对于这些人更甜美,远胜于你们觉得美酒和猪肉甜美"(欧克莱摘自阿拉伯圣地史一书)[①]。——瞧,这一要求针对所有人!你说,那些连上帝的唯一性和未来审判都不愿相信的人还有理由活着吗?你且不要反感我们要求他们承认穆罕默德为上帝的使者。这一附带条件是必须加上的,以便检视他们是否心悦诚服接受上帝的唯一性;即便你们也声称承认上帝的唯一性,可是,我们太了解你们了!我不愿强求你;不过,我到头来又不得不笑

① 欧克莱(Simon Ockley,1678-1720),英国东方学家,剑桥大学教授。

你。你认为,我们从字面上理解关于天堂的感性观念。你说,请告诉我——如果我正确理解了你们的圣经的话——你们也是按字面理解关于天国的耶路撒冷的描写吗? ——

好了,我认为让另一个人讲得够多了。现在,我自己接过话题:可以说,在这样一些事情上,假若穆罕默德信徒一旦认识卡尔达诺而将这个善良的人归入恶【*302*】意中伤者之列,我不会感到惊奇;假若基督徒将穆罕默德信徒看成自己人,我倒会感到非常惊奇。

我要说到最后一点了。尽管这段话如此坦诚,人们无疑仍然会这样说:卡尔达诺的推断是渎神的,他极其不幸地流露出自己内心深处的私见。这样说够严重的了。Igitur his arbitrio victoriae relictis(所以,他们始终听从胜利作出的裁决)——这话如此惊世骇俗,没有任何变通的话能够为之开脱,只能将之解释为轻蔑一切神性的东西。

上帝明鉴,我需要变通的话呀!这段话必须自己救自己,不然我就要最强烈地反抗这段话了。人们不妨暂时回头看看我在上面第126页引文停下来的地方。“自愿幽居于一个隐修院”,这是最后一句话。紧接着的是下面一段话,为增加可信性起见,我谨引用其拉丁原文:Sed utinam tum facile esset,arma illorum superare,quam haec objecta diluere. Verum res ad arma traducta est,quibus plerumque major pars vincit meliorem。这话意思是:然而,上帝希望人们能够像他们消除他们的这些异议那样,非常容易地克服他们的武力。但事情已经发展成武力交锋,强大的一方大都会制服善良的一方。——于是,卡尔达诺突然离开实际内容,转而讨论人们在地球上各个地方所察觉到的区别。可是,他为这一叙事转折所使用的话语却是经常受到谴责的话语:Igitur his arbitrio victoriae relictis,ad provinciarum discrimina transeamus(他们始终听从胜利作出的裁决,现在让我转而讨论众多国家的区别)。

假若我是个宣讲者,我便会到此为止。我会尽力让人明白:哪怕最清楚无误的话也不能确保不受到恶意的曲解。我会同情善良的卡

尔达诺，为他悲伤；我将祝愿所有诚实的学者受到可爱的上帝保佑，不致受到那些宁可不了解语法规则也要中伤的忌妒者的攻击。【*303*】

可是，我并不想同情和悲伤，也不想祝愿，只想将这段话重新置于其语境之中：Verum res ad arma traducta est，quibus plerumque major pars vincit meliorem. Igitur his arbitrio victoriae relictis，transeamus etc（但他们已经诉诸武力，强大的一方大都会制服善良的一方。他们始终听从胜利作出的裁决，现在让我转而……等等）。哎，我的先生们，斯卡利格、多桑努、莫尔霍夫、蒙努耶、佛格特、萨尔纽斯、弗莱塔克、施瓦茨等诸位先生，请告诉我，his 指的是什么？为什么要让它关涉前面两个方面的内容？这个（关系）代词为什么不可以指 arma（武力）？为什么它的意思是：我想让善良的幸运决定四个宗教中哪一个将取得优势？为什么不可以意味着：我们必须听从幸运来决定，让穆罕默德信徒的武力还是让基督徒的武力占上风，也就是说，不是在教义（争辩）中，而是在战场上占上风？难道这两种解释一样？诸位对后一种解释有什么可指责的？这不是说明，诸位不应就此发泄你们虔诚的怒气？假若一个人处在我的位置，他倒会向你们发泄自己的怒气。

所有这一切太明白不过，我几乎不愿再置一词。否则，看起来我好像要与我那些读者们争论似的，他们无疑从第一句话开始便认可我指出的这全部恶意的中伤。

卡尔达诺后来为什么又改动了这段话呢？——人们似乎只是改变自认为无理的东西；当人们看到对手要从中吸取毒汁的时候，他们在改变时似乎也并非总是怀着最清白的心态。

在这里，有益的做法也许是，确定这一改动最早出现在哪一个版本；不过，我不得不让那些拥有这方面资料的人去做这项工作。不幸的是，我手边没有其他版本，只有新版本中并非最好的一个版本——巴塞尔的科尼希出版社 1664 年版。即便这一个版本，我也说不清楚它是根据哪个旧版本重印的；我只能估计，它所根据的是卡尔达诺无

疑在 1560 年第二次校阅过的那个版本，因为我发现其中既有第二段致苏塞公爵[①]的献辞，也有 Actionem primam in Calumniatorem（【译按】意为对一个中伤者的第一次申辩。这个中伤者指斯卡科格）。尽管如此，我仍将尽我所能，说明卡尔达诺在这一整段话【*304*】中——按我所握有的版本判断——作的改动。

如果人们认为卡尔达诺删除的只是 Igitur his……（所以……）等语，用较少引起反感的话——上帝保佑！——取代的话，那就错了！我尤其要指出，在初版原本中明显有、而修正本中却未出现的三段话。第一段在本书第 120 页前面，从“多么乏味……”到“向他的奴仆们发誓说……”一段话被删去，卡尔达诺认为改成下一段话更恰当：Absurda nonne sunt，quod fingant Deum ascendere ad coelum e terris，et quod ipse etiam per Daemones servos suos juret（他们佯称上帝从地上升到天上，自己对精灵们——他的奴仆们发誓，这岂不太乏味了）？可见，卡尔达诺真诚地删去了他在这里对可兰经提出的荒唐指控，似乎在说明上帝和天使为穆罕默德祈祷。不过，我倒是希望，卡尔达诺理应更真诚一些，将其余几句话也删掉。他要那些话有何用处？他怎么可以将圣经本身没有摆脱的东西加给可兰经？圣经里不是也无数次提到上帝的升天和降落，虽然其中并没有说上帝在天上和地上发誓，但上帝却对自己的灵发誓。这一表达当然还需要解释。第二段是穆罕默德信徒关于上帝唯一性的第一条论证理由（从“现在穆罕默德信徒……”到第二条论证理由来自……）。卡尔达诺将所有这些论证归纳成下面几句话：At Muhamentani et ipsi munimenta habent. Primum quod Christiani non eam quam ipsi in Deo simpliciatem colant，et quod Christicolae imagines venerentur，videanturque Deorum non Dei unius cultores（现在，穆罕默德信徒从自己方面也提出论证理由，第一，因为基督徒崇拜的上帝的唯一性与他们自己崇拜的上

① 苏塞公爵（Herzog von Suesse）即科尔多巴（Ganzalo Fernandez de Cordoba），1550 年前后任米兰总督。

帝唯一性不同,因为基督的信徒崇拜图像,所以,基督徒的形象是众神的崇拜者,而非唯一的上帝的崇拜者)。最后是第三段,卡尔达诺讨论穆罕默德信徒的圣者,这段话从“他们甚至也有圣者……”到这段引文的结尾,包括第126页,在我所有的版本中毫无踪迹可寻。——人们无须花费多大力气便可以找到这三【*305*】处改动的理由,不过,对我即将举出的第四处改动的理由,我却不得而知。我发现,卡尔达诺将那些非常有助于挽救他的善良心地的话也完全删去了:Sed utinam tam facile esset, arma illorum superare quam haec objecta diluere. Verum res ad arma traducta est, quibus plerumque major pars vincit meliorem(然而,上帝希望人们能够像他们消除他们的这些异议那样,非常容易地克服他们的武力。但事情已经发展成武力交锋,强大的一方大都会制服善良的一方)。卡尔达诺在我于第126页中断引文的地方住笔,删去了给他带来恶名的转折,增加了几句言之无物的空话:Sed haec parum philosophos attinent, pro quibus institutus est sermo: ad provinciarum miracula transeamus etc(不过,这与我的讨论所针对的哲学家们并没有多大关系,让我们转入对各地奇迹的观察……)。

我说这些话言之无物,但愿有道理,谁能肯定我不会给它加上更严厉的形容词?像发生在其他千百个学者身上的情形一样,人们不太理解善良的卡尔达诺删改的奥妙。卡尔达诺不是明显将令人反感的话改成了更令人反感的话?有什么会妨碍人们将他所说的 haec parum philosophos attinent 译成:一个哲学家有何必要关注宗教?这类迷信的劳什子与哲学家何干?当然,我知道,卡尔达诺的看法不致如此尖刻,他要说的只是:这与我在这里为之代言的那些哲人——博物学者没有多大关系。这就是说,卡尔达诺指的不是一般的哲人,不是应将宗教作为其重要对象的哲人。可是,有人要歪曲卡尔达诺的本意,何患无词?

我想就《论事物之精妙》一书的不同版本连续问世的顺序略作说明,然后再谈一点也许不无益处的意见来结束本文。第一个版本

是上文提到的1550年纽伦堡版,这是没有争议的;第二个版本是弗莱塔克先生收藏的巴塞尔版,内封未注明出版年代;第三个版本是1554年同样在巴塞尔出版的,出版社为Ludovico Lucio;第四个版本是1560年版,八开本,巴塞尔同一家出版社的产物。关于这一顺序,我可以作几点说明。1、卡尔达诺本人强调(【原注】见他的《第一次申辩》,第728页),他这本书的第二版是1554年——即这一年的年初出版的。可【*306*】见,受到弗莱塔克先生指责的蒙努耶是有道理的,后者断言,在这一版本中,那些令人产生反感的话得到了纠正。可是,我又不得不就此为弗莱塔克先生辩护,如果说卡尔达诺称1554年版为第二版,他的本意绝非以此说明,第一版似乎从不曾重印过;卡尔达诺之所以称1554年版为第二版,是因为所有以前根据唯一的初版重印的版本因其内容未经改动而都被看成是一个版本。2、可是,由于巴塞尔版的内封未注明年代,并设想作了许多修改,人们在封面上甚至还发现“第一次申辩”的字样,于是,弗莱塔克先生便主观地将它看成第二版,这是绝大的错误。这怎么可能呢?难道这位图书鉴赏家忘记了斯卡利格的《通俗研究》一书1557年方才问世,作为对它的答复的《第一次申辩》的发表时间必然更晚?3、按弗莱塔克的算法,1554年版为什么不可能是第三版?原因是卡尔达诺本人在《第一次申辩》的第791页上曾谈到第一种和第二种纽伦堡版、莱顿版和巴黎版。关于莱顿版,我知道它是1551年以八开本形式面世的,载于《哈勒文学评论特别选辑》卷十的一篇关于珍本图书的文章的作者特别介绍了这个版本。总之,据我猜度,人们很难从这些和当时出现的许多其他困难中脱身,因为,书商无疑在这里以颇有学养的方式耍了一个花招:为同一版本印了不止一种封面。

最后,我谈一点结语性的看法。对卡尔达诺的指控——但愿我已经将它批驳得体无完肤——是我们的语言学家们从天主教徒、尤其狂热的麦桑努手中接过来的。我要奉劝这些语言学家们,在他们附议这些信仰上的同仁的观点以前,先应细细考查从麦桑努那里借用的一切。这些先生们往往出于特殊的原因给某个作者加上在我们

这里已经不存在的污点。卡尔达诺便是一例,他在【307】有争论的段落使人为神的众多性辩护,而且用的恰恰是圣徒们惯于为之辩护的方式,并认为穆罕默德信徒也采取同一种方式。这怎么不会让天主教徒比其他所有人更光火?可是,天主教徒们也许聪明过了头,以致找不到其他反驳办法。我谨请人们考虑这一点。【308】

谈容忍自然神论者

——一位佚名作者的残稿①

诺依泽(Adam Neuser【译按】16世纪神学家,因反对三位一体说被判为异端)的行迹足以引导善于思考的读者,由此可能达到的主要观点,大概已无须我赘言。不过,正是诺依泽的行迹令我想起我们图书馆最新收藏的手抄稿本中一部独特作品的某些残篇,其中一篇给我特别深刻的印象,我在这里忍不住要说说这篇残稿,并发表出来以飨读者。

我说过,这是一部作品的残稿,但我无法确定,作品已经真正完成但遭到损坏,抑或本来就不曾完成。文稿没有统一标题,未注明作

① 【题解】这位佚名作者即赖马鲁斯(Hermann Samuel Reimarus, 1694 - 1768)——德国启蒙运动时期的哲学家和文学家,自然神论者。自然神论(Deismus)是16世纪出现于英国的纯理性的自然宗教观念,它承认一个创世的位格神的存在,但否认此神会继续眷顾、保护和引导他所创造的一切。从这一观念出发,赖马鲁斯认为人的理性可以达到比那些基于启示的宗教更具实证性的宗教。他的著作有:《论自然宗教的主要真理》、《理性学说》等,主要著作是《为理性的上帝崇拜者辩护》(Apologie oder Schutzschrift für die vernunftigen Verehrer Gottes)。在这里,赖马鲁斯激烈批评旧约的内容(如《出埃及记》)和新约的福音书。在当时严厉的书刊检查制度下,这种书不可能发表。莱辛在其汉堡时期(1767 - 1770)就与赖马鲁斯一家相识,自1773年,莱辛担任沃尔芬比特尔的公爵图书馆馆长,主编《历史与文学——沃尔芬比特尔公爵图书馆珍本书选辑》(Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel),并享有免审查的权利。莱辛从交谊颇深的赖马鲁斯的儿女们手中获得这部作品的一份抄本,认为它有助于澄清某些模糊的宗教观念。于是,莱辛从中选出一部分,给它加上一个不引人注目的标题《谈容忍自然神论者》,收入1774年出版的《选辑》第二辑。莱辛佯称,这是公爵图书馆收藏的一位"佚名作者"的手稿,他从中选出一部分与其他手稿一起发表,仅供讨论。为迷惑当局,莱辛故意将这篇文稿与同时发表但毫不相干的关于诺依泽的行迹联系起来。

者何人;我也不知道文稿是何时、以何种方式落入我们的图书馆的。我甚至不敢肯定,这许多残篇属于一部作品,我只是如此推断而已,因为它们全都有一个目的,全都涉及启示宗教并着重考察圣经中的历史。

文稿开门见山,同时又极其严谨。作者时时不忘自己的尊严,轻浮似乎与他无缘;作者一点没有使用嘲讽和调侃。就写作风格和思想而言,作者称得上地道的沉稳持重的德国人。他坦诚地说出自己的看法,鄙夷一切博取读者欢心的小花招。

根据手迹和作者所用纸张的外在质地判断,这些残篇大概写于30年前;许多地方表明作者深谙希伯莱语;他自始自终以沃尔弗[①]的基本原则推理:所有这些情况使我回想起一个人,这人当时正好在沃尔芬比特尔,在一位善解人意、心地淳厚的君主保护下,他得到野蛮的正统教会在整个欧【309】洲都不会让他得到的宽容——这人就是维尔特海姆的圣经翻译家施密特。[②]

然而,我无须继续猜度作者是谁,下面一段引文将会使读者们有可能进一步熟悉他的思想。引文选自引论性质的残篇,作者在这里讨论了自然宗教的优点和丰富内容。

今天,如果不再容忍理性的基督教,不再容忍阿里乌派和苏西尼派[③],那些在认识和敬奉上帝方面只坚持健康理性的人还有什么可指望的呢?因为,许多人早已暗自达到这种认识了,他们清醒地看到,如果人们不把基督自己的教义

---

① 沃尔弗(christian Wolff,1679－1754),莱布尼茨思想的传播者和德国启蒙运动哲学家,对十八世纪部分新教神学家影响颇大。

② 施密特(Johann Lorenz Schmidt,1702－1749),德国神学家。1735年在维尔特海姆(Werthrim)发表《摩西五经》注疏的译文,否认《摩西五经》与新约的一切譬喻性关系。译本遭查禁,施密特本人也被投入监牢,后留寓莱辛所在的沃尔芬比特尔。

③ 阿里乌派:古代基督教神学家阿里乌(Arius,约250－336)的信徒,他们否认基督与上帝的本质同一性,反对三位一体教义;苏西尼派:16世纪意大利神学家苏西尼(Laelius Socinius,1525－1562)的信徒,他们否认上帝三位一体论,认为基督只是一个人,圣体是无位格的神圣力量。

从使徒和教父的教义中分离出来单独维护,使徒的和继续不断蜕变的基督教不论以什么技巧和手法都无可挽救了。出自基督本人之口的纯基督教义——只要它不再专属于犹太教而具有普遍意义——所包涵的内容,不过是一种理性的实践性宗教,而非别的其他什么。所以,每个具有理性的人如果需要说明自己所属的宗教,都会从内心称自己信奉基督教。在哥林多人中,有些人既不愿称自己信奉保罗、也不愿说信奉阿波罗(Apollo)或刻甫斯(Kepheus,【译按】均为希腊神话中的人物),而是声言信奉基督,他们也许正是由此而认信了基督教义的纯洁性(参见《林前》10)。这一教义如果按照同一些原则进一步得到阐释,并成为关于敬畏上帝、关于义务和美德的完整教导,也许会永远保持其基督教本色。然而,一旦使徒们开始将他们关于弥赛亚以及关于摩西和先知们的经书的神性犹太教体系混合进去,并在此基础上建立一个神秘的新体系时,这种宗教便不再可能具有普遍性了。这种宗教以之为依托的信仰需要太多的证明,不论何时何地,谁都无法以充分的理智和论据接受这种证明,也不可能使它免受异议和怀疑的诘难。可是,如果这种信仰成为盲目的、无需理智认识和证明的信仰,必然会完全使理智缄默不语并受到压抑。使徒们已经注意到这一点;由于他们尚未完全构想出自己的信仰体系并依据一切基本信条加以充分【310】确认,他们便给自己的后代提供了机会,使他们能够写出越来越多的信仰读物,制造出越来越多的奥秘、仪式和信仰礼仪,同时,为了相互攻击对方为异端而无所不用其极,当使徒们的经书对争论没有充分作出裁决时,他们便援用传统和教皇判决的次要原则。由于人们是在基督教以极其粗劣的方式堕落为迷信的情况下开始一场宗教改革运动的,人们无论摈弃多少肮脏的渣滓也无法取得一致。这一个(教派)比那一个(教派)更接近理性;二者却都没有足够的力量对抗所谓自然神论者和唯自然主义者提出的异议。于是,便有几位神学家,如前所说,试图在信条和原则上使基督教进一步顺从理性的要求,以便将它从全面堕落中挽救出来,又不致引起有思考能力的人的指责。不过,使我不无疑虑的是,按照这种方法,除了其名称以外,基督教是否还会有什么更多的东西存留下来。至少各个教派的多数神学家将信仰与理性的这种统一看成事实上在抵消所有信仰学说;他们竭尽全力谋求的,是对耽于迷信和幻想的基督徒——甚至犹太人、土耳其人和异教徒表示最大的宽容,惟独不容忍阿里乌派和苏西尼派在基督教内出现,原因不是别的,恰恰由于阿里乌派和苏西尼派要求一种被他们视为眼中芒刺的、几乎完全理性的宗教。那些异端、迷狂者、犹太人、土耳其人和异教徒虽然有种种错误,却是有功绩的,因为他们毕竟在信仰某

种东西。至于他们信仰什么,在宽容对待的情况下并不是问题;他们信仰,而非遵从理性,这就够了。请看,由于健康的理性敬拜上帝——以其冷静的理解在基督名义下敬拜上帝——的所有道路全被堵死,健康的理性最终不得不大胆表露自己的本色,直言不讳地说:是的,我们的确不相信今天的基督教要求人们相信的东西,我们出于重要的原因可以不相信它;可是,我们并非无所顾忌的恶人,我们尽心尽力按照理性认识最谦恭地敬拜上帝,真诚而且以行动爱我们的邻人,诚实地履行一个正直公民的义务,并在一切方面用道德规范自己的行为。既然人们变得如此放肆,居然公开承认,他们除了相信理性的宗教以外不相信其他任何一种宗教,那些基督教信条的带头人还有什么办法呢?什么办法?他们以双倍的激情,【*311*】摇动自己的如簧之舌,首先使普通人、接着使当局陷于同样的激情。他们向普通俗众和基督信徒哀叹,无信仰的思想和自由思想如今日益泛滥,犹如螃蟹横行无忌,到处都在冒出形形色色的非基督徒、自然主义者、自然神论者、讥讽宗教的狂徒和渎神者,他们斥责上帝之言是谎话,践踏基督的业绩,藐视教会和圣餐,在他们肆无忌殚的文章中散布毒素;甚至在那些运用基督教的外在恩典手段的人们中也有伪君子,他们内心是纯粹的非基督徒,充其量不过是信奉理性的异教徒。在盲目信仰的俗众听来,这是一串吹响的长号声,它宣告宗教危险,召唤俗众仇恨和迫害所有不愿有信仰的人。由于俗众的信仰是如此坚定,他们甘愿被钉死在自己的信仰上,还要打死其他所有不信仰他们的信仰的人。于是,他们为了压迫理性宗教动员起一支由可怕的斗士组成的浩浩荡荡的大军,作为信仰保卫者的当局则必须严厉查禁书坊中具有自由思想的书刊,一经发现便课以重罚,并交由刽子手焚毁,到处都有被人告密的作者被解职、投入监牢,或者遭受迫害。然后,人们便对付那些渎神的著作,按照神学的方式将它们批驳得声名狼藉,不致再成为威胁。使基督教内的许多人内心感到懊丧的是,他们不得不为自救而采用伪善手法,与神学家大人们的意愿相反,这些手法恰恰证明神学家们在以恐吓和强迫手段压迫理性宗教的自由信仰。谁会在这样一件严肃的事情上违背自己的证明,公然采取使他厌恶和恼怒的行动呢?谁会始终对自己的亲友隐瞒自己根本无须为之感到羞赧的真实看法呢?谁会将自己的儿女送进这样的学校,在那里,他们——从他自以为拥有的真正宗教的观念看——被引向盲目的败坏性迷信,如果他不是出于对丧失自己整个一生的福祉的巨大恐惧而被迫做这一切的话?布道师先生们也许确实认为,一个诚实的人被迫毕生装模做样,不一定会给自己的情感带来任何痛苦。但是,既然他生活于其中的大多数人被教士们灌满对无信仰者的【*312*】仇恨和

恶意,又能叫他有何作为?人们会拒绝与他交友,拒绝信任他,拒绝与他来往,拒绝与他打任何交道,总之,不会给他任何帮助,避开他,将他看作卑鄙、可憎的恶棍。哪个善良的市民会乐意让自己的女儿嫁给一个反基督教的人?这个睡在他怀抱里的女人一旦知道自己的丈夫对基督教的真实看法,她那柔弱心肠会多么胆怯、多么恳切地请求忏悔牧师先生来教化走在这条罪恶道路上的丈夫?布道师先生们在这人死时会对他宣读一篇何等美好的悼词?他们是否也会让这人的躯体安息在诚实的墓穴?

究竟是什么东西造成这么多内心受到压抑的富于理性者的伪善?难道不正是神学家和布道师先生们采取种种诅咒和迫害手段加给理性宗教信奉者的那副至死不得解脱、以某些生存的灾难相威胁的信仰枷锁吗?

当然,这种行事方法无论如何都不值得认可。如果一个人在孩提时代之初,在他不知道的情况下被强制受洗成为基督徒,如果人们部分是通过虚伪的华彩词藻,部分是在他缺乏理性不明事理的年代里灌输给他信仰,那么,一旦他获得关于真理的另一种见解,任何神性或者人性的法则都不可能使他保持自己在头脑简单的孩提时代经教诲接受的信仰;他更不应因放弃徒具华彩词藻和盲目灌输的信仰而获罪,或者丧失作为人和人类社会成员的优点,被加上各种各样的生存痛苦。人们为什么用如此不可允许的方式蛊惑他接受信仰?——有些人只不过拥有和敬奉理性的、真正的宗教,别无任何反对国家和他人的行为,或者在履行特殊道德义务方面犯过什么罪,神学家先生们有什么权利公开辱骂和煽动人仇恨他们?这类事本来并不属于布道讲坛上谈论的事,因为听众对此一无所知;假若他们真正了解到对方的理由,反而会陷于困惑。

何况,在布道讲坛不会有公正的论辩,谁受命担任讲坛布道师,谁就理应批驳一切无信仰者和邪教信徒。可是,圣坛布道师是宗教徒和基督徒的布道师,他以承认这些人掌握了基督教真理的证明为前提。这样一个人与那些置身局外、不从属于教会的人何干?布道师在布道讲坛用激发人的想象力和亢奋情绪的雄辩家词【313】语以及听众并不真正理解的可憎的名称公开揭露不从属于教会的人,无异于煽动盲从的俗众用丧失理智的激愤情绪去伤害无辜,除此以外于事毫无补益。只要教士挞伐非宗教徒,整个宗教在于信仰的民众便认为,那是些根本不要宗教的人,他们既不信上帝、也不信魔鬼,既不相信有天堂、也不相信有地狱。民众以自己为标准作判断:一旦民众丧失信仰,那就绝对没有宗教存在了。在俗众心目中,非基督徒无异于劣迹斑斑的卑鄙恶棍。因为他们被告知的便是如此:虔诚的行为只可能产生于信仰,即产生于基督教徒,一切并

非基督教徒的人们必然陷于罪的泥淖。健康的理性和自由法则似乎不是一切义务和美德的固有源泉，但基督自己和使徒正是从这个源泉汲取自己的规则的。非基督教徒这个称谓至少将这些人与犹太人、土耳其人和异教徒归入一类，基督教徒一想到他们，便总想到教义和生活中的一切恶。无知的氓众和邪恶的理智所想象的自然主义者、自然神论者、自由思想家无非是将自然奉为神的人，无非是放纵恣肆、行事随心所欲的人。宗教的讥讽者和上帝的亵渎者以及其他诸如此类的词语，完全为笃信基督的人们描绘出一幅理当斩尽杀绝的可憎恶人的形象。可以说，这恰恰是恶语中伤，以邪恶玷污无辜正是异教徒曾用来对付基督教徒的恶毒武器，现在却被当成基督教的武器挥舞了起来。早期的基督教徒也曾被异教徒称为无神论者和亵渎神明者，因为他们不信朱庇特、不信萨图恩，也不信朱诺①，还在公开的著作中嘲讽他们。

——正是这一点警醒我们，使我们认识到，现在以暴力和谩骂对待反基督教的著述的做法不正当。假若在这类著述中散布着某些反对国家和优良道德的东西，那么，禁止和焚毁这些东西便合理而公道，其作者也理应为自己的放肆行为受严厉谴责。可是，如果他们只是讨论关于启示真理的有争议的问题，只是为理性宗教说话，就不妨碍公共安宁——如果神学家不起哄并蛊惑俗众的话。难道神学家们忘记了早期教父查士丁尼(Justinus)、塔提安(Tatianus)、阿特那戈拉(Athenagoras)、特奥菲鲁斯(Theophilus)、海尔米亚斯(Hermias)、亚历山大的克雷芒(Clemens Alexandrinus)、德尔图良(Tertullias)、菲力克【*314*】斯(Minucius Felix)、阿诺比乌(Arnobius)、拉克坦提乌斯(Lactantius)②以及其他千百个人为反对当时占优势的异教时而写护教文章、时而发表论战文章、时而散布讽刺小册子(διασυρμους irristones, de vanitate idolorum, de superstitione saeculi erc)，他们并没有因此受到皇帝的阻挠？真理必须靠论据，对于反对者来说，并不享有失时效(免罚)权(Verjaehrungsrecht)。既然当时基督教徒有权利著文攻击他们认为是错误和迷信的普遍见解，在现在的基督教世界，怎么可以不允许别人反对他们的占统治地位的信仰并公开表示反感？难道神学家们独自享有特权，可以不讨论、也不回答他们强加给别人去信仰的教义？他们的情况肯定很不妙，因为他们想用暴力压制自己对手的文章和辩护，随后又大言不惭地声

① 萨图恩(Saturn)，罗马神话中的农神；朱诺(Juno)，罗马神话中主神朱庇特(Jupite)之妻，被尊为天后。

② 这些基督教早期教父生活于公元100年前后至4世纪上半叶。

称,他们以正当手段驳倒了对手。

整个基督教世界的不宽容和迫害——简直就像共同约定的——主要地几乎完全是针对理性宗教的,这更没有道理,而且给基督教、尤其新教带来不可抹去的污点。因为,天主教在势力和教皇统治所及的国家里,不加区别地不允许任何异教存在,每个居民和公民应该和必须遵奉天主教信仰,否则便离开这个国家。相反,新教普遍提倡宽容,允许基督教内外的一切教派自由认信和公开举行圣事,并不担心由此而造成国内动荡,也没有这方面的体验。人们看到——尤其在荷兰——天主教徒、路德派教徒、阿明尼乌派、长老派、主教派的英国人(Bischofliche Engländer)、门诺派信徒、综合主义者(Synkretisten)、贵格派信徒、分离主义者(Separatisten)、狂热分子、亲岑道夫派、希腊人、亚美尼亚人、众多的葡萄牙和德国犹太人①相安无事地居住在占主导地位的改革派教会成员之中。人们让每个人按自己的冷静理解和良知敬奉上帝。所以,在英国和英国殖民地以及丹麦和施勒苏益格-荷尔施泰因治下的某些城市中,有各种各样的教派和宗教,它们得到一视同仁的扶持和保护。且不说,在俄罗斯管辖之下,除了基督徒外还有许多土耳其人和一些异教徒。然而,只有那些因其宗教带有某些健康理性气味而被视为阿里乌派和苏西尼派的人,或者那些不知启示为何物只以理性思考和生活的人,他们在整个基督教世界的任何地方都【*315*】不可能指望得到市民的宽容,处处遭驱逐、受惩罚、被仇视和迫害。在整个基督教中,人们宁可容忍一些渎神的迷信,一些荒唐的邪说和虚饰无实的礼仪,一些谵语和幻觉,总之,宁可容忍已经遭到唾弃的假冒基督教之名的敌人,也不容忍理性的宗教。理性的宗教被看成当今基督宗教共同的最凶恶的敌人,所有哪怕相互间还在争斗不已的派别,都共同发誓要彻底消灭理性的宗教。如果你从自己的祖先那里继承了犹太教信仰,那很好!仍旧保持你的信仰,毫不畏怯地说你是犹太人,尽可为你的孩子行割礼;你将在基督教内外,在整个世界上安居乐

---

① 这里列举的教派和宗教团体种类不同、来源各异:阿明尼乌派的创立者为荷兰新教神学家阿明尼乌(J. Arminius,1560 - 1609);长老派(Presbyterianer)不承认英国国教的主教的宪章和王权与教会的联合。主教派英国人指英国国教(Anglikanische Kirche)信徒;门诺派即再洗礼派——荷兰人门诺(S. Menno,1492 - 1559)所创的新教教派;综合主义者指德国神学家卡利克斯图斯(G. Calixtus,1586 - 1656)提出的基督教各教会合一主张的拥护者。贵格派(Quakre)名称来自英文 to quake(颤抖),因为它的创始人福克斯(G. Fox,1624 - 1691)曾劝人"在上帝的话语前震惊颤抖"。亲岑道夫派见《赫尔胡特人所引发的思考》一文题解。亚美尼亚人拥护公元三、四世纪间由格列高利(Gregorius Illumiator,约240 - 约332)创立的亚美尼亚教会。

业,你将被接纳,并自愿地获得公民权。如果你怀有教皇的、路德的、加尔文的信仰,那么,在罗马帝国境内以及其他许多国家的所有地方,都会有自己的一席之地。如果你是门诺派信徒、分离主义者、狂热派,那对你也毫无妨碍,在新教徒当中,有人随时会收容和保护你。但是,你必须有信仰,不论你信仰的是什么。拥有和从事一种纯粹的、理性的宗教,至少在基督教世界里绝不允许。你给我走开!——走到哪里去?到犹太人、土耳其人和异教徒那里去?可是,我也没有他们的信仰呀;他们同样会出于自己的信仰仇恨我,诅咒我,迫害我,还声称这是为了敬奉上帝。这方面的一个明显的例子是颇有恶名的阿科斯塔[1],我虽然并不想为他辩护,但他信奉的确实是一种理性的宗教,而非犹太教或者基督教。[2] 从出生和教育上看,阿科斯塔是犹太人,他因不满犹太教的一些蠢行脱离犹太教,但并未成为基督徒。于是,阿科斯塔没有地方得到保护:作为一个根本没有宗教信仰的人,阿科斯塔受到以前的同宗教友无所不用其极的迫害,因为他既非犹太教徒,也非基督徒,更不是穆罕默德信徒。为摆脱遭遇到的厄运的长期折磨,阿科斯塔最后重新回到犹太会堂,却在犹太教徒集会上赤裸着全身屈辱地遭受鞭笞和践踏。这时,阿科斯塔不无道理地对这些伪善的犹太人提出诘难:难道他们不知道,按照他们自己的教义,一种真正的、超度众生的宗教是人之为人生而有之的,它应宣讲健康的理性和自然法则?难道他们不知道,他们自己将这种宗教【*316*】归于挪亚和亚伯拉罕以前的所有祖先,它使他——即便根据摩西律法——有权利作为挪亚后代的一员生活在所有犹太人当中?如果基督教当局在这种情况下给予犹太人法律上的审判和惩罚的话,阿科斯塔无法掩饰自己的惊讶;他相信,假若基督自己今天在阿姆斯特丹,在犹太人中间宣讲并揭露他们的法利赛人般的伪善面孔,假如他们可以自由地去鞭打基督,他们会乐于再干一次的。请看,理性的宗教被各种宗教指控为共同的敌人!一旦信仰使自己成为凌驾于对上帝的认识之上的主宰,就不再倾听理性的声音了。于是,迷信、谬误、愚昧和暴行便在整个大地上泛滥成灾。可是,人在哪里?理性寓于何方?理性究竟在哪里得到了自由的应用?究竟在哪里自由地用在人的最高、最重要的认识和义务中?即便理性不见容于其他任何地方,也理应在基督教中,在基督教的新教中受到宽容对待呀,因为,新教信徒特别引

① 这里提到的阿科斯塔(Acosta),即出生于葡萄牙的达·科斯塔(Gabriel da Costa,约1585-1640),《一桩人生个案》是他的自传。

② 参见其Exemplar vitae humane(《一桩人生个案》),见Limborch编,《犹太学者文集》,页351-353。

以为荣的是，他们的基督教可以与健康的理性相安无事，而且无须惧怕理性的检验，对它而言，理性本身是通向基督教的路标。新教徒何以容不得理性宗教在自己身边有一点儿立足之地？是的，他们容不得，这是一种 protestatio facto contraria（与现实相反的证明）：证明他们的信仰必然像其他一切错误信仰一样，不允许健康理性安卧在自己身边。

当今整个基督教世界的这种态度恰恰违背旧约教会的律法和做法，违背基督的教义和常例，也违背使徒的做事程序和言论。虽然摩西律法要求彻底消灭迦南地区的异教徒，但也命令不可排挤、压迫居住在城内的外邦人，而是应像对待本地人一样，让他们居留，像爱自己人一样爱他们（见《出》22：21、《利》11：33，34 以及《申》10：18；参《出》20：10、《申》5：14、《民》35：15、《利》25：6）。在以色列人的国门内，有哪样一些外邦人呢？不是其他什么人，无非是 Proselyti Portae seu Domicilii（家门之内或者居住地的改宗者），即各民族之理性的上帝崇拜者，他们并不赞成多神论和偶像崇拜，而是将真正的上帝作为天地的创造者来崇拜，并关注普遍的自然法和伦理法则；可是，他们既不接受以色列的信仰，也没有被强求行割礼和遵从占主导的宗教的其他习俗。他们也称为挪亚的儿女，以与【*317*】亚伯拉罕和以色列的儿女相对；这就是说，这些人信奉和实践的不是其他宗教，而是未行割礼的挪亚的宗教。犹太人向我们指出的由挪亚规定的基本戒条有七个要点：1、不搞偶像崇拜；2、尊奉上帝之名；3、不杀人；4、不淫乱；5、不抢劫；6、尊上；7、不食生肉。如果除去只是为了避免激怒犹太人而增加的最后一点，其余所有各点无非是理性宗教和自然法的简洁概括；所以，甚至颇富学养的塞尔顿①也按照希伯来人法典的模式将其整个自然法和国际法建立在挪亚规定之上，并充分证明了居住地改宗者的宗教自由和公民自由。犹太人中最富理智的迈蒙尼德②同样如此描写这些崇尚理性的犹太人的同道者③，并强调说，他们既不必行割礼，也无须受洗，却作为来自其他民族的虔诚信徒而被接纳，因为从不曾禁止以色列人在自己的地区为这些人提供居住地。④ 迈蒙尼德

① 塞尔顿（John Selden，1584－1654），英国法学家和东方学家。

② 迈蒙尼德（Moses Maimonides，1135－1204），犹太法学家、哲学家、科学家，试图将亚里士多德哲学与犹太教教义结合起来，由此达到一种理性的宗教，对当时的时代产生重大影响。

③ 犹太人的同道：指基督教传播前改宗犹太教的人。

④ 迈蒙尼德，Issure biah. De prohibito congressu et incestu（《论违禁的交媾与淫乱》），cap. XIV。【译按】作者在正文中只是转述了这一章中的一段话的大意，在注释中则引录这段话的拉丁原文以为佐证，汉译从略。

在另一个地方甚至说,这部分虔诚的犹太人的同道将分享未来的永福。① 于是,不仅基遍人和其他成为仆役的人们或者神殿守护人(Nethinaer),而且利甲族人和迦南人以及其他许多外邦人在迦南都受到和平、友好、宽容的对待,除了犹太教的奉神活动,他们也被看成同样的公民和宗教上的同道,虽然他们并不相信摩西和先知,也不关注利未人的律法,只是将以色列人的宗教中富于理性的作为最本质的东西接受下来。因此,在当时无可挑剔的所罗门王十分明智,曾参加为这些虔诚的崇拜真正上帝的人建造的第一座神殿的揭幕仪式;他的落成祈祷中同时也包括不属于以色列民族的到神殿来作祈祷的外邦人,他祈求上帝听取他们的所有乞【*318*】求(参阅《王上》13:38-41)。因此,这些人可以与以色列人一起走进神殿的前庭,按照他们的理性所达到的认识祈求上帝,虽然他们没有一起供献牺牲。后来的历史甚至表明,的确允许异教的国王和皇帝在第二座神殿为自己供献牺牲。② 现在,请看一下新约的奴仆们的态度!这些人在谈到自己时,是否能够心安理得地说,他们从不曾试图排挤或者压迫那些作为基督教之外邦人的理性的上帝崇拜者,而是像爱自己那样爱他们?这些人口若悬河,滔滔不绝地宣泄对理性的上帝崇拜者的内心憎恨和宗教狂热!他们有勇气称这些人为基督徒的同道、有宗教亲缘的人和虔诚宗教徒?或者,他们有勇气让这些人分享永福?不,他们将这些人与一切反基督者、宗教的嘲讽者、无神论者和渎神者打入另类。他们会怀着善意承认这些人的公民自由和宗教自由?不,他们为遏制这些人的崛起而竭尽全力,将天地、当局和俗众统统动员起来。没有谁会相信,我们新教的神学家们——更不用说罗马教廷的神学家们——有这份宽柔心肠和容让精神;我毫不怀疑,一些诚笃信徒哪怕只是听到这种宽容,也会暴跳起来对付这些无信仰者。这表明他们已经被自己的老师们推入反对一切与他们有不同信仰的人的永恒狂热之中了!

这些宗教界人士针对理性的上帝崇拜者颁布了对立的、严厉的命令;现在,

---

① 迈蒙尼德,Tractstus de regibus Hebraerum(《论犹太法律》),cap. XⅢ, §11。【译按】这里情况同上注。

② 【原注】亚力山大大帝、赫里欧多鲁斯(Heliodorus,【译按】叙利亚国王塞琉古四世【前187-前175在位】的财政大臣,后毒死塞琉古四世篡位称王)、欧帕托(Antiochus Eupator,【译按】叙利亚国王,前163-前161在位)、托勒密三世(Ptlemaeus Energeta,【译按】埃及国王,前221-前147在位)、奥古斯都、维特利乌斯(Vitellius,【译按】罗马皇帝,公元69在位)等都曾让人在第二座神殿献牲。参阅塞尔顿:De jure naturali et gentium inxta disciplinam Hebraeorum(《论希伯来学说的自然法和国际法》),卷三,第七、八章。

我倒很想知道，他们是否从基督、从这位宣讲普遍的人类之爱的老师那里获得了这样的命令，而且与摩西所获得或者发布的命令不同；他们是否能够在《新约全书》中举出哪怕仅仅一个段落，以证明不应允许理性的上帝崇拜者在基督教世界中存在？我很清楚，福音书的作者们曾借基督之口讲过一句严厉的话：凡不信仰（基督）的将受到诅咒。可是，即便我们完全按照这段记载的字面和解释接受来理解，下述教义之间仍然有着重大区别：按照上帝的拯救顺序，这样和那样的一些人可能不会得到永福；他们在市民社会中和基督徒中不可得到宽容，也不许他们公开表白自己的宗教信仰。在市民社会和基【*319*】督徒心目中，犹太人以及其他一些不信仰神明者和信仰邪说者也属于将受永罚的，但他们却允许这些人在这个世界上、在自己中间公开享有推行自己的宗教的特权。这与前一条教义怎样调和呢？基督在另一个地方对自己的门徒们说：应让杂草生长、成熟、结果；这意思是，不应以暴力手段剥夺那些哪怕怀有和宣讲错误见解的人应有的认识和宗教自由，阻挠他们生长，应让未来的上帝审判裁决一切。可见，那些单纯从理性认识出发崇拜上帝的人尽管可归入杂草之列——归入宣讲邪说和谬误的人之列，但从基督的原则看，也无法为压迫理性的宗教和理性的上帝敬拜圣事开脱罪责。何况，基督教根本不可以将理性的、与宗教有亲缘的人看成应拔除的教会杂草，因为按照律法，这些人是人，作为异邦人、定居的市民、敬畏上帝的人，他们享有普遍的爱和上帝赋予的权利。使徒们同样不曾将这些人看得如此邪恶和不可容忍，相反，却给予他们最高的荣誉称号。我们现在的教会宣讲师应从使徒那里接受一种较好的语言和履职方式。每逢使徒谈到来自异教的富于理性的犹太人同道时，总称他们为*虔诚者、敬畏上帝者、上帝的崇拜者、敬畏上帝的犹太人同道*（*εὐσεβεῖς σεβόμενοι τὸν θεὸν, σεβόμενοι Ἕλληνες, δίκαιοι, φοβούμενοι τὸ θεὸν*），将他们归为以色列人一边。*你们这些以色列人，*保罗说，*你们这些敬畏上帝的人听着。你们这些人，亲爱的兄弟们，你们这些亚伯拉罕的孩子们和你们中间那些敬畏上帝的人*（《徒》17:16,26）。叙述中是这样写的：*在这次讲话之后，许多犹太人和敬畏上帝的犹太人同道都追随了保罗和巴拿巴。加入保罗和西拉行列的，还有大量敬畏上帝的希腊人。保罗在犹太人会堂里与犹太人和敬畏上帝的人交谈*（《徒》13:42、43;17:4、17）。所有这些段落指的并非受过割礼的人和完全的犹太人同道，或者义的改宗者（Proselyti Justitae），而只是指理性的上帝崇拜者或家内的改宗者（Proselyti Por-

tae),关于这一点,路德派神学学者戴龄(Deyling)曾作过详细分析。[①] 百夫长哥尼流——按《路加福音》记载理应是个有理性的异教徒——是信神的、守义的和敬畏上帝的【320】(εὐσεβὴς ,δίκαιος , φοβούμενος τὸν θεὸν【崇拜上帝的虔诚者、虔诚的希腊人、敬畏上帝的君子】;《徒》10:1),正如卖紫色布匹的吕底亚叫做上帝的崇拜者(σεβομένοις τὸν θεὸν;《徒》16:14)。这完全是耶稣第一批门徒的另一种语言,与人们现在使用的语言完全不同。他们没有说,你们这些无信仰者、你们这些自由思想家、你们这些自然论者、你们这些宗教讥讽者,而是称你们这些敬畏上帝的上帝崇拜者。可见,犹太教会虽然对维护其律法和宗教表现出伟大的激情,却不仅毫无限制地让理性的宗教亲属作为公民与自己同居一地,而且自愿接纳他们参加宗教集会和进入会堂,通过爱、奖励和礼遇吸引他们到自己一边。同样,使徒也公开给予这些犹太人同道荣誉称号,以表示认可犹太教会的做法,从而给基督教会中的继承者们树立了光辉榜样:说明理性宗教与基督教有着多么近的亲缘,绝不应藐视、咒骂和压迫它。今天的基督教宣讲师们用可憎的称谓在公众中诋毁似乎没有宗教的理性的上帝崇拜者,他们从哪里学来的这套做法?为什么他们单单不让这些人自由表白认识到的真理,却又容忍其他无信仰者和信仰邪说者的存在?他们有什么权利以一己之见混充国家法律,甚至借当局的帮助将这些无辜而正义的人从市民社会中排挤出去,剥夺一切由这个社会带来的实惠?

由此可见,新近的基督教宣讲师将压迫理性宗教及其信奉者奉为准则,其实既违背旧约和新约、违背摩西律法和犹太教会的态度,也不符合基督及其使徒们的原则和榜样。即便就事论事,这种方法虽然在当今基督教世界中占主导地位,实际上非常明显地不公平。每个人都应有信仰,否则便不容忍他在人类社会即宗教的和市民的社会中存在。信仰并非人的力量和自由意愿所能及,有的人甚至不可能以自己的认识从自身获得信仰,怎么可以将信仰当成义务和责任来要求并以惩罚相威胁?基督教徒中要么涌现一些伪君子,【321】要么必须允许人们自由地、不损害其市民福利地承认,他们不信仰,他们出于某种原因无法信服这个信仰体系及其信条。人们应该有信仰,哪怕他们还没有能力对所信仰的有最低限度的理解或作出判断和检验。人们应该信仰超越理性的东西,哪怕他们对理性所能把握的还没有某种深刻理解。可是,一种宗教或者一种对上

---

① 戴龄(Salomon Deylig,1677 - 1755),德国神学家。他作的分析见其 Observationes sacrae(《神学散论》)一书。

帝的认识怎么可以不经充分理解、没有任何理性认识能力便确立起来？没有一种理性宗教的初始根据，一种神秘莫测的信仰怎么可能发生？由此而产生的只可能是一种盲目信仰，因为，人自己既不知道他所信仰的为何物，也不明白他为什么要信仰。由于（有人）别有用心地从教科书中删去了所有关于上帝以及与其有关事物的理性认识，一些人从孩提时代便不晓得将理性用在圣灵方面，被人灌输了深刻的偏见，所以，他们最后只可能盲目信仰。据说，人应该不经理解而单纯信仰，由此才能成为虔诚的基督徒；可是，人是有理性的生命，故而能够不同于一切动物接受一种宗教，并让理性的动因将自己引向善。基督徒还没有在人类中形成之前，怎么可能期待基督徒？同样，当人们还没有取得达到自然美德和虔诚信仰的内在动因时，怎么可能指望他们的意志和行为具有主动、更高的完美品格？如果仔细观察一下这种做法的固有顺序，那么，按照人的质素，这种做法将为迷信和奴才般的功业神圣性（Werkheiligkeit）打开方便之门，再不然就是让人变得邪恶和败坏，与缺少理性教育的结果没有什么两样。……

还可以继续援引下去！但窥全豹之一斑已绰绰有余。现在，请允许我谈几点看法，以伴送这位不知名者退场。

1、我曾说过，是诺依泽的命运使我想起这段话。当诺依泽发展到毫不犹疑地转而改宗穆罕默德宗教时，他想必并非幻想家，他觉得，自己被作为启示宗教的穆罕默德宗教的真理所折服，并非因为它优于基督教的真理，而是因为他是个自然神论者；自然神论者认为，任何一种启示宗教都是虚构的。使诺依泽改宗的，【322】只是那无所不用其极的迫害；假若诺依泽在基督教世界中的某个地方得到容忍，他不致想到改宗。我们这位不知名者急切地为受到迫害的人寻求的不过是容忍。开始时，诺依泽自以为在神体一位论者（Unitarier）那里找到了容忍。可是，他很快便卷入与他们的争论，这也许使他逐渐地放弃了自己所期待的东西——那些在其他地方像他一样飞鸟般不受保护的人们所期待的东西。看来，后来大卫（Franciscus Davidis【译按】？ -1579，Siebenbuergen 地区神体一位派教会的创始人之一）的遭遇充分解释了诺依泽的这种忧虑。不过，诺依泽也可能对穆罕默德宗教怀有某种偏爱，他在当时已经完全表现出对这种

宗教的公正态度——现代开明而又可信赖的学者们认为必须采取的态度。这位不知名者在上引段落前面不远的地方说：

> 在我们中间，穆罕默德的《可兰经》和土耳其人的信仰颇有恶名，人们不仅认为这个宗教的创建人曾使用骗术和暴力，而且认为其中混杂有许多愚蠢和谬误，还有些不必要的外在陋习。我无意为穆罕默德代言，更不想为抬高《可兰经》而伤害基督宗教。但我确信，那些指出土耳其人的宗教有这样或那样过错的人当中，只有极少数人读过《可兰经》；读过《可兰经》的人当中，也只有极少数意识到其中的话语具有的健康理智。假若我的主要目的是抬高《可兰经》，我会不揣冒昧从《可兰经》中选出清晰的、部分甚至优美的表述，以说明自然宗教最高尚的东西；我相信，在富于理智的人们中间得到对我下述观点的支持一点都不难：穆罕默德教义中几乎所有本质性的内容都涉及自然宗教。熟悉论题而又立论公允的学者海德(Th. Hyde)①称赞穆罕默德 verae Religionis Abrahami restauratorem(恢复了亚伯拉罕的宗教真理)。《可兰经》最忠实的译者和诠释者塞尔(George Sale【译按】约 1697 - 1736，英国东方学家)【*323*】在为《可兰经》写的引言(参见 Preliminary discourse to the Koran，《可兰经》前言，页 36 和 63)中指出，穆罕默德的教义原则的基础是神的唯一性，或者说，关于只有和只可能有一个神的真理。所以，使异教的阿拉伯人摆脱偶像崇拜达到对这个唯一的神的认识，这一目的是珍贵而高尚的，应受到赞赏；普里多先生(H. Prideaux【译按】1648 - 1724，英国东方学家和神学家)没有理由指责穆罕默德以一种与偶像

---

① 引文出自：Th. Hyde，de relig. vet. persar(《古波斯人和马戈人的宗教史》)，页 33。【译按】海德(Thomas Hyde，1636 - 1703)，英国神学家和东方学家。

> 崇拜同样坏的宗教取代偶像崇拜。塞尔先生说，厉行《可兰经》中所包含的善举和美德的告诫，尤其关于崇拜一个真神的告诫——部分地看来——写得如此优美，基督徒不可不关注。

假若《皇家编年史》(Monumentorum Palatinorum)[①]的编者们乐于告知我们他们所掌握的诺依泽对《可兰经》的诠释的话，我们便能够确切地说出他在当时的认识达到了什么程度。

2、尽管如此，我必须补充，倘若我不是自以为在上面这段话中以完全特殊的方式接触到了做学问的一个特点，单单这些与诺依泽有关的情况还不足以促使我决定首先将这段话挑出来引录于此。我以此要指出的是，作者就古代犹太教会中门内的改宗者(Proslytis portae)所作的论断。论断本身似乎并非不同凡向，令我感到新颖而又完全具有独创性的毋宁说是，诺依泽将此论断运用到当今的自然神论者身上。这种用法包括着某些非凡的东西；对自己感到陌生的事物，我从不敢相信自己的判断，愈是如此，我便愈希望探查个究竟。可是我也觉得，即便人们承认这些门内的改宗者就是自然神论者，也并没有证明，他们所有人都在犹太人当中享有今天的自然神论者要求在基督徒当中应享有的自由。既然作者自己至少承认，挪亚诫条的第七条绝非作为自然法使他们负有义务，而只是为了不激怒犹【324】太人附加上去的，那么，这些改宗者倘若不愿相信占主导地位的宗教，在与这种宗教的关系中，他们也会轻易地受到更多的类似限制。倘若果真如此，从这些限制中岂不会推论出即便基督徒也能够并愿意接受的容忍自然神论者居于其门内的条件吗？然而，我们的自然神论者却要求无条件的宽容对待，要求享有容忍他们反对基督宗教的自由、享有容忍他们嘲笑基督徒的上帝的自由。这当然有些过分，无疑超逾了他们在古代犹太教会中的所谓先行者们曾被允许

① 其编者为 Ludwig Christian Mieg 和 Daniel Nebel，于1701年出版。

的(限制)。因为,如果这些先行者们中有人亵渎主的名(《利》24:12),就会被残忍地判处用乱石击毙,即便这人解释说,他所亵渎的并非理性教人认识的真正的上帝,而是犹太人所造的伪神(Aftergott)也无济于事。我认为,由此可以推断,在这一点上,哪怕古老的犹太宗教的做法也不会有别于其他所有人。

3、可能怎样思考和评说这段引文的其余内容,读者们无须由我来指教。人们从这段引文毕竟会清楚地感觉到,它是三十年以前写成的!健康理智按其冷静认识在匿名的基督徒名义下敬奉上帝可以有种种道路,怎么?迄今这些道路仍然被封锁着吗?当然,匿名基督徒之名——如阿里乌派、苏西尼派——今天一如既往地为人憎恨。然而,这些名称有何必要?难道单纯的基督徒之名还没有足够包容性,还不足以说明本质?加尔文宗、路德宗这些名称不同样变得如此恶劣?既然所有这些名称不过表明我们服从于对一个唯一者的认识,丢掉这些名称又有何妨!我们是基督徒,是圣经意义上的基督徒、理性的基督徒。谁能证明我们的基督教与健康的理性有哪怕一丁点矛盾?我们倒想领教一下!有什么必要压制自由思想家们的文章呢?让它们发表罢!它们只会为我们的宗教的胜利增添光辉。【*325*】

——谁不知道这是当今某些神学家的语言?这种语言自然产生了好结果。现在,至少在新教的德国,一切对基督徒和作家的一般迫害都停止了。这个现象值得注意,我很想知道,我们的这位佚名作者可能以什么观点来看它们!他似乎怀疑这些神学家,认为他们使整个基督教除了名称之外什么也没有了,也不想让它留下什么。无庸置疑,在少数人身上,情形也许就是如此。但在许多人那里,却并非如此;那些反对为纯自然宗教辩护的人们肯定不是如此,他们的言词如此傲慢、如此无情,每一句话都透露出人们不难从他们那里料想到的东西,一旦他们手中握有自己现在还不得不限制的权力的话。他们的如此理性的基督教当然远远超过了自然的宗教:可惜的只是,人们根本无从知道,其理性何在、其基督教又何在。【*326*】

编者的反对意见[①]

残稿的引录已经足够了！——我的读者当中谁若要免去我引录全文之劳，那他一定是有些胆怯，而非因为了解情况。他可能是个非常虔诚的基督徒，但绝非十分开明（【译按】原文 aufgeklärter 有"经过启蒙"的含义）的一个。他可能对自己的宗教怀有由衷的善意，只是他理应寄予它更大的信任。

因为，对于所有这些指摘和难题，可以作出的回答实在太多！即便作不出任何回答，那又怎样？饱学的神学家也许最终因此狼狈不堪，可是，基督徒呢？基督徒肯定不至如此。当看到自己为宗教所立的基石已经动摇，他藉以完美地拱卫宗教的支柱已被摧毁时，神学家最可能陷于迷惘。然而，这个人的假设、解释和论证与基督徒何干？对基督徒而言，基督教是已经存在的事实，他感觉到它如此真实，他置身其中感觉到如此幸福。当偏瘫者体验到电火花的有益冲击时，究竟诺勒还是富兰克林正确，[②]抑或二人都不正确，与他有什么关

---

① 【题解】《谈容忍自然神论者》发表三年之后——即 1777 年，莱辛在他主编的《历史与文学——沃尔芬比特尔公爵图书馆珍本书选辑》的第四辑以整辑的篇幅又发表了五个残篇，并冠以总标题：《佚名作者手稿选录续篇——论启示》（【中译编者按】原文见 Herbert G. Göpfert 主编《莱辛文集》第七卷，页 332 – 457）。五个残篇的标题依次为：《布道坛上对理性的诋毁》、《不可能有所有人都可能有理由相信的启示》、《以色列人过红海》、《旧约诸书之写作并非为了启示一种宗教》、《论复活史实》。诸残篇之后是莱辛写的《编者的反对意见》，表明莱辛有意与佚名作者的许多命题划清界限。后来，莱辛将这里所发表的见解写入《论人类教育》的前 53 条。

② 诺勒（J. A. Nollet，1700 – 1770），法国物理学家，他证明放电现象来源于正负两个元素，而富兰克林却设想存在一股电流体。莱辛以此形象说明了关于上帝究竟为单体还是双体抑或三体的神学争论毫无意义。

系?

简而言之:文字不是灵(Geist),圣经不是宗教。所以,反对文字、反对圣经并非等于反对灵和宗教。

圣经显然包含着比属于宗教的更多的东西。如果说宗教在这种更多的东西中必然同样是无谬误的,那便是纯然的假设。宗教先于圣经;基督教先于福音书作者和使徒的写作时代。过了很长一段时间以后,他们当中的第一位作者①才开始写作;又过了相当长的时间,整个经典方才成书。可见,宗教虽然如此依赖这些文献,宗教的全部真理却不可能奠立在它们之上。如果在一段时间里,宗教已经得到传播,已经征服了许多人,同时从流传到我们手头的东【327】西中却又没有记载下关于它的片言只语,那么,这必然是由于福音书作者和使徒所写的一切在流传中可能散佚了,但他们所宣讲的宗教并没有因此而消逝。宗教并非由于福音书作者和使徒宣讲它而是真实的,恰恰相反,他们宣讲宗教,因为这宗教是真实的。必须从宗教的内在真理来解释流传下来的文献,一切流传下来的文献不可能内在地具有真理,如果它没有真理的话。

可以说,对这些残篇的大部分内容作出的一般性回答就是如此,如前所说,这是在最坏的情况下可能作出的回答——所谓最坏的情况是,那些作为神学家的基督徒以自己设想出来的体系的精神无法对此作出令人满意的回答。可是,这位兼为神学家的基督徒是否知道,如果不允许人自由而直接地说出所有异议,他又会从哪里得到经验,我们又如何相信他呢?要是认为一切异议都已经说出来了,那是假话;要是认为一切异议都已经得到了回答,更是假话。至少,对大部分异议的回答,与这些异议的提出一样贫乏无力。异议往往是浅薄和嘲笑,回答则往往是嗤之以鼻,以傲慢回敬之。如果异议将宗教和迷信当成一回事,人们便感到受了莫大污辱;可是,人们却又毫无

① 大多数圣经学者认为,《马可福音》成文最早,约在公元70年;使徒书信中保罗致帖撒罗尼迦人的书信最早,约写成于公元50年。

顾忌地嚷嚷,将怀疑看成无信仰,认为谁满足于理性所说的东西,就是大逆不道。提出异议的人把每个神学家都贬为僧侣,回敬的人则将所有哲学家斥为否认上帝的人。于是,双方都将自己的对手描绘成怪物,如果战胜不了对方,至少可以宣布他是不受保护的飞鸟,任何人都可以拿石头砸它。

无论否认宗教还是捍卫宗教,都应该按照论题的重要性和尊严来提出要求,这样的人确实有待出现,否认宗教或捍卫宗教这两方都应该有这种人——真的,他应拥有所有知识、整个对真理的爱、极度的严肃!敢于向个别堡垒发起攻击不等于包围,击退这类攻击也不意味着解围。可是,迄今还很少发生过更严重的事。没有哪个敌人曾完全【*328*】将堡垒包围;没有哪个敌人敢于全面攻击堡垒的所有工事。受到攻击的始终是些外围工事,而且往往是极不重要的工事;受围困者经常用不了多少热情、也用不了多少机智便足以抵挡这类攻击。因为,攻击者的寻常准则是,将所有炮火全都对准一个攻击点,根本没有留意,这时是否又有个敌人在别处登上了未设防的城墙。我要说的意思是:个别的论据往往因使用过度而有害于其他所有的人,甚至伤及自己;要求一枚钉子固定住一切,那便什么也固定不住。在回答个别的异议时,往往认为它仿佛是唯一的异议,而且使用的东西经常恰恰受到其本身招致的异议的攻击。还有一种做法更欠考虑:不作任何抵抗便离开被攻击的工事,怀着轻藐将它让给敌人,接着又进入另一工事。这样一来,人们便逐渐退出所有的工事——并非被驱赶走的,而是让人轰跑的。于是,他们很快便会被迫重新进入最早离开的工事。谁要是稍微浏览过晚近的维护基督宗教真理的文章,都会很容易发现一些例子,它们足以印证我在这里譬喻的每一个环节。

从这些残篇中,虽然我们可以推断这位作者距离一个真正否定宗教的人的理想究竟有多近,毕竟无法达到充分的认识。这位作者似乎通过自己的交通壕占领了足够的地盘,而且在认真着手工作。但愿他不久便唤醒一个同样如此接近真正的为宗教辩护的理想的

人!

我并不急于抢在这个人前面,只是想让人作出判断,首先,这位作者究竟有多少话要说;胆怯的读者可能产生的最初的惊惧心理会造成一片恐慌,为了消除这种心理,我将在每段残篇之后特别记下我头脑里冒出的一些想法。如果我所做的超出了我开始时请求允许做的范围,那也不过因为我厌恶嘲讽口吻,如果我只应多做,就很可能采取那种口吻。当然,有的人似乎被自己的敌人收买【329】专搞破坏宗教的事情,目前,以此方式为宗教辩护的大有人在。可是,假若我要指出这些人只是孤立地维护着某种岌岌可危的东西,那是在诬蔑宗教。我怎么会知道,这些人不是怀着世界上最善良的意图呢?要是不让他们维护自己的意图,一旦我同样远离目标,谁会保护我呢?

一

第一份残篇否认一个论题,这个论题使基督教不易为人接受。如果有些神学家勉力坚持这一论题,那他们必然是深切地感觉到其必要性,而且确信不疑。不然,他们岂不是本来要鼓动人进入大门却又设置障碍吗?

当然,过去曾经有过这样的神学家,但现在哪里还有这类人?人们不是早已转向了吗?讲坛不再宣讲制服理性使之顺从信仰(参阅《林后》10,4,5),而是大谈理性与信仰之间密切的联结纽带。信仰是由奇迹和征兆所强化了的理性,理性则是论证性的信仰。整个启示宗教无非是对理性宗教的重新认可,其中要么根本没有奥秘,即便有奥秘,基督徒也可以随意将之与这样或那样的概念联系起来,抑或不与任何概念联系起来。

要驳倒这类神学家实在太容易了!他们手中除了几个被误解的圣经段落,什么也没有,最终只有诅咒理性,使受污辱的理性激愤不已!他们激起理性曾拥有和要求拥有的一切来反对自己。相反,有

的人诋毁反启示的人，说他们反对健康的人类理智，抬高和麻痹理性，要与这样的人结为亲缘就太难了！他们诱惑着理所要求拥有和未拥有【330】的一切。

尽管如此，真理必然不容争辩地在它始终在的地方，即在两个极端之间。一个启示是否可能存在和必然存在，许多要求存在的启示中哪一个会存在，只能由理性决断。然而，倘若一个启示可能存在，一个启示必然存在，如果真正的启示一旦被发现，这对于理性而言——如果它从中发现超越它的理解的东西的话——毋宁说更是拥护启示真理的证明，而非表示反对的异议。谁如果将这类东西从自己的宗教中剔除出去，谁就根本没有启示了。一个无所启示的启示是什么呢？既然人们拒绝其内容，保留名称就够了么？这不就是将名称与内容一起放弃的无信仰者吗？

可见，某种程度上强制人们顺从信仰的做法所依据的绝非某一圣经段落，而是对一个启示的基本理解。我们这位作者毕竟可能对那几段经文有较深刻的理解；而且，据我所知，不只一位德高望重的诠释家确实从中没有发现更多的东西。他毕竟有理由反对那些知识贫乏的布道师，这些人藉助人类始祖所犯的悲惨原罪证明一件无需证明的事。我们这位作者认识到，摩西就这一情况所讲的故事（【译按】指旧约从《创世记》到《申命记》的前五书）对于这种滥用没有责任。然而，由此推导此后发生的人类理性的堕落是错误的，同样，在我看来，我们这位作者似乎也没有完全看清楚摩西所讲的故事中所蕴含的东西。譬如他说："按摩西的指教，作为真正的灵魂辅导者的布道师有责任将健康理智及其应用作为神性的认识和虔诚的行为真实无妄的准绳推荐给听众；我们的始祖之所以堕落，正是由于他们没有使用自己的理性。"我们这位作者在这里只说明了事情的一半。因为，除了这一点，摩西所讲的故事也暗示了我们始祖的理性如何和为什么始终未起作用的原【331】因。一言以蔽之：摩西所讲的故事最有力地展示的是我们的感官欲求的力量——我们对所有如此清晰的认识之模糊想象的力量。关于这种力量，摩西的记载要么说是初

始的悲惨经验,要么举出最恰当的例证即事实或譬喻:这种力量是我们的所有罪过的根源,与亚当一起被造,但又无损于亚当之为上帝的映像;这种力量也是我们与生俱来的。我们全都通过亚当而犯下了罪,因为,我们所有人都必然犯罪。然而,我们毕竟是上帝的映像,这足以使我们不致除了犯罪别无所为,足以使我们自身有能耐削弱罪的力量,我们既可以将这种力量用于善举,也可以用于恶行。如果我们不将后来的体系对摩西所讲的故事所作的种种适应(Accomodationen)注入其中,让这些适应仍然不过是适应而已,受到百般嘲讽的摩西童话至少能够作出这种富于教诲的诠释。

如前所说,某种程度上制服理性、使之顺从信仰的某种做法,依据的仅仅是对启示的基本理解。或者毋宁说,理性甘于被制服,它的顺从不过是在确认启示的现实之后承认自己的极限——因为,制服(Gefangennehmung)这个词似乎一方面表示暴力,另一方面又意味着反抗。人们必须绝对坚守的位置恰恰就在于此;如果人们因奸诈的嘲笑者的刺激而恣意大笑,这表明他们有可怜的虚荣心;如果人们自己走出自己的观点,不再严肃地对待一个启示之现实存在的证明,这表明了他们对这种证明的绝望。人们本来要挽救某种东西,这样一来反而无可挽回地失去了;基督宗教的反对者夸大基督宗教中不可理解的东西,以此为这样一些人设置陷阱——这些人对自己的事业还没有完全的确定信念便为之辩护,自认为首要的事是必须确保自己富有机智的名声。

人们为那些甚至较优秀的神学家也设下一个陷阱,这就是:人们对现有的教【332】理问题教科书表示极其不满,并将这归罪于这类书的结构缺陷,这种缺陷使宗教不得其门而入。虽说我绝不否认在这类书中存在着不少有待修改的东西,可是,在人们怀着善意急不可待地要修改某些人急欲修改的地方时,不妨稍微忍耐一下,我们这位作者也属于急欲修改者之列,他指责这类书"缺少理性宗教,缺少从理性宗教向启示的富有理智的过渡"。

我想,这种缺陷部分其实并非缺陷,部分则是极其危险的——如

果要真正消除它的话。这正是应讨论的;因为,仅仅从表面上反复推敲,会使这类可爱的教科书变得真正肤浅而乏味。

启示宗教绝非以理性宗教为前提,毋宁说,启示宗教自身内包含着理性宗教。假若启示宗教以理性宗教为前提,这就是说,假若启示宗教没有理性宗教便不能为人所理解,那么,人们所指责的教科书的缺陷就是真正的缺陷了。然而,既然启示宗教自身包含着理性宗教,既然它包含着后者所宣讲的所有真理,它只是以另一种证明论证这些真理,那么,问题只是,在为儿童和普通人所编的教科书中,单一的证明方式是否比严格区分理性教条与启示教条,以其固有的根源证明每个教条更方便和实用。

至少可以肯定,如果人们一味使用既清晰又易懂的理性真理的证明的话,从单纯的理性真理过渡到启示真理极其困难。这样一来,人们便会期望和要求启示真理的证明同样清晰易懂,并认为未被如此证明的东西根本没有得到证明。写到这里,我记起自己在青年时代遇到的一件事。我想学数学,于是,人们便将施图尔姆[①]较陈旧的数学表解交给我,其中还将相手术(hiromantie)与数学学科放在一起讨论。我完全是无意间翻到了相手术,这时我稚嫩【333】的理智突然间失灵了;虽然这种许诺要让我知道自己未来命运的小玩意对于我毫无诱惑力,但每当我的目光从几何瞟向它的时候,我便仿佛喝下了被加了淡而乏味的糖水的甘美醇酒。我不知道自己应怎样看待这个将如此互不兼容的东西放在一本书里的人,于是,我离开了(施图尔姆)这位老师,去另找一位老师。本来,数学真理使我心旷神怡,虽然它的某些部分我还只得靠记忆来领会,可是,假若我当时不得不相信此人是对的,那么,这种其前提尚待证明的原则[②],这种其专断

---

① 施图尔姆(J. Ch. Sturm,1635－1703),德国数学家和物理学家,著有 Mathesis compendiaria tabulis comprehensa(《数学表解手册》)。

② 【译按】erbetene Grundsatze:直译意为乞求而来的原则——牵强附会的原则。莱辛译自拉丁文 petitiones principii,意为其前提尚待证明,亦可译为窃取原则。

性已经引起我注意的相手术原则便会使我对数学真理充满恐惧和疑惑。我绝不可能认为几何学和相手术同样都确定无疑;然而,很可能发生这种情况:我逐渐习惯于设想相手术和几何学同样都不确定。

我认为不值得花费太多精力使自己避开这样的嫌疑:似乎我要以此说明启示的证明与相手术的证明一样有分量。它们的分量当然不可同日而语,各自的比重绝对没有关系。但是,二者的证明却属一个类别,依据的都是证言和经验命题。这类证明之中最强有力的与来自事物本性的证明的区别非常显著,减少这种显著区别、靠各种不同色调模糊这种区别的一切技巧都是徒然的。

二

第二份残篇评说的大量事情完全正确、无庸置疑。除了这类事物,大概就没有别的什么了!一种为所有人可能有理有据地相信的启示不可能存在,作者还应十分严谨地提出证明加以说明。残篇也的确如此提出了证明。【*334*】

可是,残篇不也包含着对这一问题的回答吗?既然这样一种启示不可能,当然也就是说:上帝不可能给出这种启示。但是,既然启示是有益和必要的,上帝不顾及这一点,难道只是因为他给不出这样的启示便根本不给出任何启示?难道因为不可能让一切人同时且在同等程度上分享这一善行,上帝就拒不将启示施予整个人类?谁会忍心对此作出肯定回答?

如果最高的智慧和至高的慈善(die höchste Güte)赐予的启示不可能具有高度普遍性和清晰性时,选择一条让绝大多数人在最短时间内能够享受到启示的道路,也就够了。或者,是否有人敢于指出事实并非如此?是否有人敢于指出,今天的基督徒作为基督徒得以自诩的真理和达到美德的动因,本来有可能在较短时间内靠以另一种语言在另一时代、向另一民族给予的启示让许多人掌握?

谁如果敢于指出这一点,就请他首先向我指出,哪个民族手中握

有的被传授的启示可能比犹太民族手中握有的增益更多。在整个历史上,这个受到百般鄙视而又不应受鄙视的民族无疑是第一个且唯一一个把宣讲和传播自己的宗教当成事业的民族。因从事这个事业的激情,犹太人曾受到基督的惩罚(【原注】参见《太》23,13 和《路》11,39),也曾被贺拉斯(Horaz)讥笑(【原注】贺拉斯:《讽刺诗集》Ⅰ,4,第142行;Ⅰ,9,第69行以下)。为了自己的宗教,所有其他民族要么太神秘、过于有嫉妒心,要么对犹太的宗教太冷漠,不愿为它的传播花费哪怕些微的力气。诸基督教民族后来效法犹太人的这种激情,但他们拥有这种激情只是由于他们将自己嫁接在犹太教的树干之上。

虽然如此,我们这位作者却可能坚持要求一种关于启示的坚实知识,这种知识不可能为所有人拥有,但所有人要达到永福,却绝对必须要有这种知识。千百万人怎样能得到这种知识?【*335*】我们万不可挖空心思造出一种如此残忍的思想!——对于人类来说,如果拿不出其他东西来对抗这种思想,相反,作者在运算结束以前就得出结果,那将是场灾难——在此之前,他尚须听听人们本来可能对他说的话:

> 基督教永世长存;它年年都赢得新的土地,虽然既没有传教也没有对其真理的学术证明帮助它赢得这片新土地;虽然在近几个世纪,基督教民族并没有增加许多,但在这些基督教民族中,肯定有了更多的基督徒;这种悄然的增长使那个为世人惊叹的时代必将到来;幸福的风会使零散的星星之火汇成席卷一切的烈焰,这股风必将吹来;最终,堕落者与得救者的数量比例将完全与两者现在的数量比例相同。

如果只是如此,或者人类让某种可怜的奖励来安慰自己,对于人类将是灾难!人们必须区分启示和启示书;启示只是唯一一种可领会的真理,其故事包含在启示书中;永福并非取决于艰辛研究启示

书,而在于真心接受启示,不然的话,必定会在运算的个别数字中造成重大缺漏。

如果在这一拯救工程(Okonomie des Heils)中遗失了哪怕唯一一个灵魂,对人类都将是灾难。所有的人都必须痛苦地分担这一灵魂的遗失,因为,所有灵魂中的每一个灵魂都可能是这一灵魂。哪一种未为这一分担之苦败坏的永福会如此亢奋呢?

然而,这种亢奋激情(Parenthyrsus)又有何用? 人的这样一种平白无故的失败,一场由上帝自己交给地狱的胜利,真是一幅可怜的幻景。人们尽可以去探求盲目喧嚣的来源。可是,只须一句话,这喧嚣就被平息了。

为了达到永福,即便对于那些根本不可能获得有关知识或者不可能获得【*336*】有依据的知识的人,启示也是必要的——这种说法既非基督的教义,也不是公认的教会教义。甚至那些在教会所属各个不同地区就此发表最尖刻言论的人,那些自认为无损于上述普遍必要性的人也避免作出这样的可悲推论:用这只手取得的东西又用另一只手归还原主。不论这种做法的方式是好是坏,不论他们当时所想的多么没有哲学意味,不论他们对自己的体系忠诚还是不忠诚——然而,他们毕竟做了,而且是以高兴和喜悦的心情做的。这些人的单纯愿望洗清了自己的心地:他们承认,神学家无能为力之处,上帝可以宽免;甚至在不需要宽免的地方,上帝也会有解决办法。——于是,这些人的如此承认与自己的体系达成和解。

正是在这里,我必须明确重申我曾提到的不同于这位作者的一般看法;这既是对他的指责,但同样有助于洗却他的罪过。这位作者把某些信经书籍中表述的基督教体系所认为的一切当成唯一真实的、本然的基督教。在他看来,基督教赖以存在的教条、创始人以明确语言宣讲的教条,与人们只是为了更好地将这两者联系起来而使用的教条或者自以为必须从其中推导出来的教条就是一回事。这种做法看起来是合情合理的,因为,反对基督教的人总把所有教派都设想成站在一条战线,从根本上看,除了某一教派无法作出回答的问题

以外,所有基督教派并没有把什么反基督教的东西看成有实效的。但事实上,并不存在这种性质的东西——这位作者在第一个残篇里曾认真讨论过关于神性事物中人类理性完全堕落的教义,在第二个残篇中,他又谋求有关明确而清晰地信仰永福的绝对必要性的教义,还认为(页384)必须提出神灵论(Theopneustie)的教义,以便为了其所有的、哪怕最微不足道的异【337】议获得同等程度的重要性,凡此种种教义自然也都不属于这种性质。至少,我是不得不从我们所面对的问题中作出这样的判断。

三

第三个残篇中的异议,倒是经常有人提出,也经常有人回答。何以如此?显然,从不曾有什么异议像这个异议那样被提得如此尖锐、如此详尽,但逃离这一异议的路又从不曾被严密地堵死。现在,人们也许可以考查一下克莱尔、卡尔梅、梭林、里林塔尔[①]对此所作的回答有多大用处。不过我想,这些恐怕没有多大用处。一个正统神学家如果不懂得维护自己的职司而又不想损害其事业的话,就必须悉心思考某些新东西。要是他承认,如此多的人在如此短的时间内走过这样一条路是不可能的,于是试图以下述方式自圆其说的话,那他一定自以为会给自己的事业造成不小的损害:经文中出走的人数也可能有误,逃出的有战斗力的男人不应是60万,而是6万,甚至只是六千。但我不太明白,这样的书写错误,哪怕是有意犯下的,又会坏什么事。在远古时代,巨数是个很不清晰的概念。如果人们时而用这一数目,时而用那一数目表达一个很大的量,往往完全是无意的。

---

① 这里列举的四位神学家都有疏解圣经的专著传世。克莱尔(Jean Le Clerc,1657-1736),法国神学家;卡尔梅(Augustin Calmet,1672-1757),法国天主教本笃会士、神学家;梭林(J. Saurin, 1677-1730),法国新教神学家;里林塔尔(Th. Ch. Lilienthal),德国神学家。

假如人们要怀疑古代的一切战役,只是因为作家们对于这些战役中残留的敌人的数量的说法纷纭,而且全都过大,与其他同时描述的情况相去很远,那么,人们可怀疑的就太多了。在奇迹中,应得褒奖或应受惩罚者的数量并非那么至关重要,根本没有什么东西是基于数量的,为什么要精确看数目呢?摩西用手杖分开海水,带领百万之众过海(【译按】指带领犹太人逃出埃及,参见《出》12,57;14,7)不湿脚,以利亚用自己师傅的外衣在约旦河边分开河水,只是为了自己一个人走过(《出》14,16),两【*338*】者不都同样是奇迹?

当然,这是我的想法。正统神学家大概不会如此容让,他们不会放过任何一种不曾尝试过的可能性,以便事情的细微末节都能得到解释。比如在这里,假若发生下面一种奇迹,会怎样呢?——为了不落入追击者之手,以色列人来到必须通过的阿拉伯海的一条狭长海湾,这时,狂风大作——如果愿意,人们也尽可以求助海汐——将海水从这条狭长海湾吹入深海,使之滞留在那里,直到以色列人从容不迫地通过;这时,潴积在上方的海水另找出路,在以色列人背后突破海岸,冲出一条新路泻入陆地,这条新的狭长海湾恰好成为埃及人的葬身之地。还有什么比这种想象更顺理成章?海水的寻常流动受阻时,便会溢出或者冲决最先遇到的堤岸最薄弱或最低的地方,为自己选择一条新的通道,海水的本性不正是如此?通过这种想象,我们这个残篇还有什么难题不得解决?以色列人再多都无须着急,他们可以赶着牛羊、带着全部家当,视自己的需要缓缓而行;破晓之时,他们还没有渡过整个宽阔的、无水的海湾,这时,海湾的海水随他们流来,他们的敌人恰恰淹死在他们逃离时经过的那个地方的海水里。

我不知道哪位诠释家曾作过类似的想象,并据此疏解经文;当然,应在许多地方尽可能让这种想象适应经文,而且在一切地方不能与其他任何想象相抵触。可以说,如此精确地描述此事的,在我看来只有路德译的摩西叙述中的唯一一句话,这句话似乎与摩西的叙述不符:海水在早晨回复了流动(strom)(《王下》2,13)。或者如米歇里斯(J. D. Michaelis【译按】德国东方学家和神学家)先生所译的(德

译旧约)的译法:海水在清早时分重又流来,保持着寻常的潮流(参阅《出》14,27)。如果说,海水重又流起来,是由于它的水流;如果说,海水藉以流回【*339*】的是其寻常的潮流,那么,所谓多出了一条新的狭长海湾、多出了一道新溢出的水流之说,自然就是武断的设想。虽然看来,路德在这里依据的更多是通俗本[1]而非基本文本,通俗本原文为: mare reversum est primo diluculo ad priorem locum(海在晨曦时分流回原来的地方);但米歇里斯先生轻易加进经文中的个人假设成分也有点儿过多了。因为,经文中的原话仅仅是:海在早晨恢复了力量。这里仍未确定的是:究竟是海以其力量流了回来,还是早晨发挥其力量,海流了回来。这一切都由它去吧。不论我的诠释是否能够自圆其说,我的确并不认为,正统神学家必须求助于我的某一种设想。如上所说,他只须坚守自己的岗位,不需任何意味深长的想象。从表面上看,人们似乎是在用这类想象帮助他,事实上却是在试图诱惑他走出自己的防护阵地。

我称正统神学家的岗位为狭小而又不可逾越的地域,在这个区域之外,不应有任何突发事件让正统神学家惶恐不安;无论有多少异议,正统神学家可能和应该作出的唯一令人满意的回答,当如下文——"如果",他只可以说,

> 如果这整个渡海过程是奇迹呢?如果这奇迹不单单使海底干涸,如果众多的人在如此短的时间内渡海的速度也属于奇迹呢?——人们在解释这一奇妙事件的第一部分时提出自然的原因,我并不反对,不仅圣经本身想到了风,而且还有圣经并未提及的海汐;如果人们认为一次海汐还不够,可以说海汐两次接连发生,一次接着一次——对此,不

---

① 通俗本(Vulgata):古代圣经学家哲罗姆(Hieronymus,约342-420)根据希伯来基本文本翻译成拉丁文的圣经。

仅圣经,就是库克斯港的海军领港员也一无所知。[①] 我倒很想承认,这足以成为一场奇迹,假若这些自然的原因绝非现在起作用、或者现在绝不是如此起作用,假若当时具有这种性质的作用——且直接源于上帝的意志——事先被预言了的话。我很乐于承认,只是人们绝不可用我所承认的来打倒我,绝不可使我所承认的、可能在一场奇迹中存在而又无损于奇迹的事情成为一般奇迹的绝对要求,绝不可因为无法指出上帝为此所使用的自然力量便断然否认一种奇迹。海底变干涸是因海汐和风所致;不错,这的确是一种奇迹。人群渡海的速度——固然我不知道是如何造成的——难道就不是奇迹了? 它恰恰因此而更是奇迹。如果你们的作者坚决要求(页 391),人们万万不应给**以色列人以及他们的牛和车加上翅膀**,这听起来当然非常合理。可是,上帝自己却说,他让以色列人**乘着鹰的翅膀**,将他们带出埃及(《出》19,4)。除了这个譬喻,难道就没有表达奇妙速度的方式和方法的说法吗? 恕我直言:上帝即便使用譬喻,也比你们所有信经的直观表述有更多现实性的东西。

如果正统神学家如此回答,人们岂能奈何? 对他的回答充其量只能耸耸肩膀,不得不听任他坚持自己的立场。一个忠于自己的原则的人,宁可遵从不那么确定的原则,也不愿立言和践行没有确定的原则,这是这种人具有的优点。一个人在特定的情况下将怎样立言和践行的这种始终如一性(Conseqqent),恰恰反映出这个人的为人,使之具有个性和坚毅不拔的品格;这是一个有头脑的人才会有的伟大优点。随着时间的推移,个性和坚毅不拔的品格甚至会纠正原则;因为,一个人不可能长时间按原则行动,不会在原则出错时察觉不

---

① 【原注】参阅尼布尔的《阿拉伯纪游》,页 414。【译按】尼布尔(Carsten Niebuhr,1735-1815)奉丹麦国王之命航海至中东,米歇里斯曾期待这次航海取得的知识能帮助他理解旧约,结果使他失望。

到。经常运算的人,会很快发现自己是否一直在运用正确的口诀。【341】可见,并非正统学说,而是某种邪视、跛脚、自己不一致的正统学说才如此令人厌恶!如此可恶、令人反感、令人作呕!——这些字眼儿至少说明我的感觉最合适。

四

旧约没有谈及灵魂不死和此生之后的赏罚。事实就是如此。人们如果愿意,还可更进一步,不妨认为,旧约或者我们从巴比伦囚虏以前时代的旧约诸书中所认识的以色列民族不曾有关于上帝之唯一性的真正概念。就以色列民族而言,如果除去个别比较彻悟的人——他们本身即为神圣的作者,这种断言很大程度上也很可能是受概然性驱动的。至少可以肯定,以色列民族赋予自己的上帝的唯一性,绝非现在成为一切自然神学之依据的超验的形而上的唯一性。在如此久远的时代,普通人的理智尚达不到这种高度,遑论一个不那么关注艺术和科学且顽固地避开与更有教化的民族的一切交往的民族。以色列民族如果有关于一个唯一上帝的真实无妄的概念,就不可能经常背离他而转向其他众神,就不可能认为虚假的众神配得上这个名字,就不可能以如此排他性的方式称真实的上帝为自己的上帝、为自己国家的上帝、自己祖先的上帝了。总之,唯一者在以色列民族看来无非是其同类的首要者、最高贵者、最完美者。异教徒的众神对于以色列民族也是神;但在如此众多的神中,只可能有一个最强大、最智慧的神——这便是他们的耶和华。只要以色列民族没有理由怀疑自己的上帝优于其他一切民族的众神的力量和智慧,他们便跟随他。但是,只要以色列民族自以为认识到,某一邻近民族由于其神的预先安排而享有他们所没有的福【342】祉——他们的耶和华不可能或者不愿意赐予他们的福祉,他们便背着他溜走,转而崇拜自己认为更幸福的民族的众神;在完全满足自己的欲望之前,在因失去更大的财富、因荒废更本质性的福祉而吃尽苦头之前,他们是不会回

头的。只是当以色列民族在巴比伦监狱中多学了一点儿使用他们理智的方法的时候;当他们认识了一个更尊崇唯一上帝的民族的时候;当以色列民族的立法者和先知们的经书在以色列民族当中更加普及的时候;当以色列民族看到在这些经书中埋藏着或者被放人多少不曾认识到的伟大真理的时候;当他们认识到,即便根据这些经书,他们的耶和华具有的唯一性远比将他仅仅置于其他一切众神之巅的唯一性更崇高的时候——只是在这个时候,以色列民族才幡然成为另一个民族,一切偶像崇拜在他们当中全然废止。如果任何人都不可否认的这种突变不能靠以色列民族对自己的上帝所形成的精致概念来解释,那就再怎么也无法得到解释了。人们可能对一个民族之神不忠,却绝不会对上帝不忠,一旦人们认识了他的话。

如上文所说:人们应逾越第四个残篇的异议,再跨出一步,进而补充说明:摩西本人在受命之始尚不理解无限者——难道摩西曾问过无限者的名字?——上帝临降在摩西面前,并不向他宣告自己是无限者,只是称自己是特殊神灵之一,迷信将这些众神分配给众多国家和民族。上帝是希伯来人的上帝;一旦希伯来人对自己的上帝感到厌恶,有什么事比尝试一下另一个上帝更为自然呢?

即便如此,即便人们有理由否认这种更多是流传而非经过证明得来的伟大优点——古老的以色列民族认识唯一的真正上帝,我仍然敢于用它来解释上帝的条条道路的合理性。【*343*】

从诸如此类的事情中,至少推导不出旧约诸书的神性。因为,这种神性必须以另外的方式得到证明,而不应从旧约中出现的自然宗教真理中得到证明。真理、同一种类中最清晰、最崇高、最深刻的真理,也可能包含在我们现在足以证明的其他任何一本同样如此古老的书中;这些证明暴露出某些学者关于圣经之神性的连锁推论(Sorites)的缺点,旧约所独自宣讲的上帝唯一性便是这一连锁中的一环。就其古老程度和关于神的严肃观念而言,婆罗门的神圣典籍必定能够与旧约诸书相比,如果其余方面与现在方才由可靠人士向我们提供的选本相符合的话。虽然人的理智趋于成熟颇为缓慢,虽然现在

哪怕对最普通的人也一目了然和易于领会的真理曾经是不可理解的,看起来必定犹如神灵的启迪,在当时只能被当成启迪来接受,然而,在一切时代和一切国家,总有一些得天独厚的人,他们凭自己的力量思考,超越他们的同时代人,迎着更加伟大的光明奔去,虽然无法向其他人传达,却可能向他们讲述自己有关这种光明的感知。

这些人——这类人现在也时而出现几个,却并非总是得到公正对待——所可能写成的东西,不能用来证明存在着一种直接的神性本原。可是,如果他们所写的东西不能在其在的地方证明这种本原,也就不能在其不在的地方否认这种本原;旧约诸书完全可能来自上帝,完全可能是靠更高的上帝启迪写成的,虽然其中只是很少提到、甚至根本没有提到灵魂不死和此生之后的宽恕。(旧约)诸书甚至可能包含着超度性的宗教(eine seligmachende Religion)①;人尊奉这种宗教,便可能比自己所能设想的更可靠地确保自己获得永福。为什么这种宗教不可以顺应人的向往和愿望的局限呢?为什么它一定要扩大这种向往和愿望【344】的范围呢?当然,这样的超度性宗教不一定是超度性的基督宗教。如果基督宗教只可能在一定时代和一定地区出现,难道在此以前的一切时代、一切其余的地区因此就绝不可能有超度性宗教了吗?我愿意向神学家们承认,超度性在不同的宗教中始终必然是同一种性质;不过,他们也要向我承认,人们绝不可始终将同一种概念与之联系起来。上帝也可能在一切宗教中以同样的思考、出于同样的理由使善良的人得到超度,却并没有因此而给予所有人关于这种思考、关于这种理由的同一种启示。

不久前,朋友圈子里流传着一篇手抄的短文,它初具一本论证详细的书的粗略轮廓,标题是《论人类教育》。我必须承认,我已经用其原话引用了这篇文章的某些思想。我何妨——或者毋宁说我岂不更应该——全文披露这篇恰恰与我们第四个残篇的内容相关的文章

① 【译按】超度性的宗教亦可译为"使人获得永福的宗教",这是一个重要的宗教史概念。莱辛认为,这个意义上的"启示"也可用于非基督教的宗教。

的开始部分？我知道，我应对由此而犯的泄露罪过承担责任；我相信作者纯正的心地——他并不像他最初给人的印象那样，似乎颇有异端思想，哪怕最挑剔的读者也将承认这一点，一旦作者认为时机成熟，应当将文章全文或者其详细节录公之于众的话。如上所说，这里是开始部分，因为它与本文内容相近，并有益于本文的论证①。

五

第五个残篇极力使我们相信复活故事，关于当中的矛盾，我有如下的思考。

⊙ 基督复活的见证并不是向我们传布关于这些见证的证言的记载的那同一些【*345*】人。因为虽然在此一人和彼一人身上两种品格兼而有之，但不可辩驳的是，没有哪一个福音书作者在基督每一次出现时都曾在场。

⊙ 所以，这里可能有两类矛盾，即见证者当中的矛盾和这些见证的证言的记载者当中的矛盾。

⊙ 在见证当中存在着矛盾吗？只有当一个福音书作者关于他本人兼为其目击者的个别情况的记述自相矛盾的时候，或者至少当几个福音书作者就同一个每个人都曾在其现场的情况相互矛盾的时候，这类矛盾才可能存在。这类矛盾对于我是未知的。

⊙ 在见证当中曾经存在过矛盾吗？——表面上的矛盾是有的，为什么会没有呢？因为这有经验为证，情况绝对不可能不如此：几个见证中的每个人对同一件事，在同一个地方、同一个时间所见、所闻不会是相同的，因而也会有不同的叙述。因为每一个人的注意力都受到不同的影响。我甚至认为，同一个见证就他以完全预定的注意力所观察到的同一个事件在不同的时间都不可能提出同样的证言。

① 【译按】这段话之后，莱辛转录了他于1780年完成并匿名发表的重要论文《论人类教育》的前53条（全文共100条），在此从略。

因为人对同一事件的回忆在不同的时间是不一样的，除非他将他的证言背熟。不过，这样一来他所说的就不是他现在对这一事件的记忆了，而是他在记诵自己的证言时对它的记忆。

⊙ 在见证当中是否有真正的矛盾，即那些虽经公正的比较、仔细的解释仍不会消失的矛盾？——我们怎么会知道呢？我们甚至不知道，见证在当时是否受到过应有的讯问。至少并没有关于这一讯问的记录；在这一点上，作出肯定回答者与作出否定回答者有着同样多的理由。

⊙ 只是，作出否定回答者能够引用作出肯定回答者所不可能引用的非常合法的猜测，取决于这些见证之可信的证言的伟大审判案胜诉了。基督教战胜了外邦【346】的和犹太人的宗教。它来了。

⊙ 我们会容忍有人在过了两千年之后根据关于那些——从其胜诉推断——可信而又一致的证词之不完整、不一致的记载重新为我们修正这一胜诉的案件吗？绝不会容忍。

⊙ 相反，不要去管福音书作者的叙述中有好多矛盾！这并非见证的，而是历史撰写者的矛盾；并非证言的，而是关于这些证言的记载的矛盾。

⊙ 但圣灵在作出这些记载时起了作用。——言之有理；这是因为它推动每个人以他的良知良能按照他所知道的情况去记述。

⊙ 如果对一件事出现仁者见仁智者见智这种必然情况呢？圣灵在他们提笔的瞬间应使他们的不同想象取得一致并正是因这种一致性而令人怀疑呢？还是它应允许保留这种现在已无关紧要的差别？

⊙ 要是有人说差别并非矛盾呢？它们不是矛盾的事，传到第二个和第三个人的口中就是矛盾了。在目击者看来为差别者，在那些从道听途说得知的人那里就变成了矛盾。

⊙ 只有持续存在的奇迹才有可能防止在福音书作者动笔写作以前的三四十年里所发生的关于复活的口头叙述的这种走样现象。但是，我们有什么权利设想这种奇迹？有什么东西迫切要求我们去设想它？

⊙ 凡是一味地为自己创造这样一种迫切要求的人,就会得到它。不过,他也应知他由此而承担的义务:消除在诸福音书作者的不同叙述中所存在的一切矛盾,通过一种比寻常的和合本(gewöhnliche Harmonien)[①]中采用的更加简易、更加自然的方式消除它们。

⊙ 这时,他不再过分依据其含义丰富的标题为他所熟知的这一和那一著作。狄顿(Ditton)[②]固然以展示方式(demonstrativisch)证明了来自复活的基督宗教真理,却完全略过了福音书作者的矛盾;这要么因为他相信这些矛盾早已以不容辩驳的方式消除了,——对此我深表怀疑;要么由于他认为他的展示哪怕在存在着种种矛盾的情况下仍可能保持着它的整个力量,——这也是我的想法。

⊙ 同样,谢洛克(Th. Sherlok【译按】1678 - 1761,伦敦主教) 在其合法的《对复活见证的审察》(Prüfung der Zeugen der Auferstehung)一书中也采用这种方法。他强调,原初的见证理应得到完全的信任;但他没有讨论福音书作者们的叙述中所存在的矛盾。

⊙ 唯一的威斯特(West)[③]自认为必须将这些矛盾部分地一起列入他的计划之内。可是,谁如果能够对他那种对同一些人物和现象的永恒复制感到心安,谁必然很难心安。

⊙ 最后,坚持认为福音书作者们写的字字句句都真实无妄的人在这里也大有用武之地。他不妨尝试一下,并回答我们这个残篇所指责的十个矛盾。不过,他应对所有这些矛盾作出回答。因为提出某种概然性的东西批驳此一或彼一矛盾,而对其余的矛盾则以胜利者得意洋洋的轻蔑目光忽略过去,这并不叫回答。【*348*】

---

① 寻常的和合本,自 2 世纪以来便力求完成的福音书和合本(Evangelienharmormien),它在尽可能消除种种矛盾的情况下,将四种福音书汇集成一种连贯的叙述,不同于对观福音。

② 狄顿(H. Ditton, 1675 - 1715),新教教士、数学家,著有:A discousse concerning the resurrection of Jesu Christ(《论基督复活》),London 1712。

③ 威斯特(G. West, 1703 - 1756),英国作家, 著有 Observatious on the hisrory and the evisence of the resurrection of Jesu Christ(《关于耶稣复活史实和确定性的思考》)。

论圣灵与大能的证明[①]

……由于令人惊叹的奇迹,不仅可以从其他诸多理由、而且也特别可以从下述情况证明奇迹的实在性:其踪迹仍旧保存在按照上帝之言生活的人身上。

——奥利金:《驳克尔苏》②

谨致汉诺威

舒曼院长先生

先生:

谁能比敝人更急切地想立即读到您的新作呢?我对信念的渴求太强烈,简

---

① 【题解】1777年初,莱辛发表第二批残稿,引发了争论。首先发难的,是汉诺威神学院院长和教长舒曼(J. D. Schumann,1714－1789),他针对这批残稿的第二篇《所有的人都可能有理由相信的启示之不可能性》于同年发表《基督宗教真理之确凿明证》一文。舒曼与赖马鲁斯相反,不是从历史事件的可信性或不可信性,而是从坚定信仰出发展开论证。他强调,保罗曾基于这种坚定信仰将他的布道不是看成人言,而是称为上帝的灵与大能的证明。莱辛的这篇答辩文章和紧接本文之后的《约翰遗言》是匿名发表的,只注明:1777年于不伦瑞克。

② 舒曼在文章中试图以奥利金(Origenes)的《驳克尔苏》一书中的这段话为权威反对残稿,莱辛将之用作本文警句。莱辛略去了这一段话的前半部分:"此外,在这里还应说明,对于我们的信仰还有一个特殊的证明,它是信仰所独有的,并大大高于靠辩证法的希腊式证明。这一更高的证明被使徒称为'灵与力的证明'。所谓'灵'的证明基于种种预言,这些预言适于尤其涉及基督的段落在读者心中唤起的信仰;所谓'力'的证明是(由于)……"。奥利金所引保罗的话,见《林前》2:4。【译按】这里的"圣灵与大能"原文为Geist und Kraft。

直就像厄里济希同①,恨不得要吞噬一切看起来像食物的东西。

如果您对我这篇短文也如此,我们就彼此相属了。我不能不谨致以真理探求者相互怀有的崇高敬意。

您的莱辛

我自己正在经历的、已经实现的预言,不同于我只是从历史上知道其他人自称曾经经历过的、已经实现的预言。

我亲眼所见并有机会亲自验证的奇迹,不同于我只是从历史上知道其他人自称见过和验证过的奇迹。

那么,没有争议的了?对此不容提出任何异议了?

假若我生活在基督的时代,在他身上所实现的预言当然会使我非常关注他。假若我目睹他行奇迹,假若我没有理由怀疑这是真正的奇迹,【349】我当然会对一个长久以来表现卓绝、行奇迹的人产生极大的信任,以致会心悦诚服地使我的理智屈从他的理智,我会在一切事情上——在同样无可怀疑的经验不曾藉以对他提出反证的一切事情上——相信他。

或者;假若我现在正经历着与基督教或者基督的宗教有关、其优越性我已确认无疑的预言以最无可争议的方式正在实现,假若现在诚笃的基督徒还在行我认为真实的奇迹,那么,还有什么能够阻止我去顺服使徒所称的圣灵和大能的证明呢?

正是在后一种情况下,奥利金完全有理由说,基督宗教凭证明这种圣灵和大能来证明自己,它比所有希腊式辩证法可能提供的证明更具有神性。因为,在他那个时代,“行神奇之事的大能还没有离开那些”按照基督的规定来生活的人;既然他有这方面毋庸置疑的例证,他就必然承认——如果他不愿否认自己的感官的话——这种圣

① 厄里济希同(Erysichthon):古罗马诗人奥维德(Publius Ovidius Naso,公元前 43 - 公元后 18)的长诗《变形记》中的神话人物,因偷伐女神刻瑞斯(Ceres)的圣树被罚终生饥饿、吞食一切,最后吞食自己。

灵和大能的证明。

可是我呢？我已不再处于奥利金的情况，我生活在不再产生奇迹的18世纪；如果我狐疑不定，根据其他符合我的时代的证明，我现在不敢根据圣灵和大能的证明去相信自己可能相信的东西，其原因何在呢？

原因在于：这种圣灵和大能的证明现在既无灵、也不再有能了；它一落而成为人关于圣灵和大能的证言。原因在于：关于已实现的预言的记载并非已实现的预言本身；关于奇迹的记载并非奇迹本身。这些在我眼前实现的预言、在我眼前发生的奇迹，本来是直接起作用的。那些关于已实现的预言和奇迹的记载，则应通过媒介起作用，而媒介恰恰夺去了预言和奇迹的一切力量。【*350*】

援引奥利金，让他说，"大能的证明之所以如此称谓，是由于为证实基督教义而发生的令人惊叹的奇迹"——这一做法并不见得恰当，如果人们向读者隐瞒了奥利金书中紧接着这段话之后的内容的话。读者也会打开奥利金的书，一旦打开，他们就惊奇地发现，奥利金在证明那些基于基督教之初发生的奇迹之真实性时，固然同时 *ἐκ πολλων μεν ἀλλων*（根据许多其他理由，【译按】原书所引希腊于原文均未标出重音符）、根据福音书作者们的叙述，但主要且特别依据的却是当时还在发生的奇迹。

现在，既然这种证明之证明完全不在考虑之列，既然一切历史的确定性十分微弱，不足以取代这种已不予考虑的显而易见的证明之证明，怎么可以强求我基于无限微弱的动因同样相信一千六百年至一千八百年以前人们出于最有力的动因所相信的那些难以理解的真理？

换言之，对我而言，在可信的历史学家们的著作中所读到的东西，都无一例外如我自己所经历的那样确定？我不晓得曾有哪个人持这种看法，人们只是认为，像历史真理始终所可能达到的可信性一样，我们所得到的关于那些预言和奇迹的记载同样可信。当然，人们补充说，历史真理不可能得到直观的证明，尽管如此，人们对它却必

须像对被直观证明的真理那样坚信不疑。

对此我现在作出回答。首先,谁否认——我并不否认——关于奇迹和预言的记载像历史真理始终可能达到的可信性那样同样的可信?问题是,既然前者只是同样可信,为什么人们在使用时却突然使它变得无限地更可信?

究竟由于什么缘故?——由于人们将完全不同的一些东西加在它们之上了,这些东西不同于人们有权利通过历史的真理(historische Wahrheiten)已被证明的东西。既然历史的真理不可能得到直观证明,也就没有什么东西能够通过历史的真【*351*】理来直观地证明。

这就是说:偶然的历史真理永远不可能成为必然的理性真理的证明。

可见,我根本不否认,基督身上实现了预言;我根本不否认,基督行过奇迹。我否认的是,自从奇迹的真实性完全不能再靠当前尚在流行的奇迹来证明,自从奇迹仅仅成为关于奇迹的记载(尽管这类记载如此颠扑不破、不可辩驳),奇迹还能够且可以使我对基督的另外一类学说(anderweitige Lehren)保持最低限度的信仰。我接受这另一类教义,完全基于另一类理由。

因为其次,什么叫视一个历史命题(einen historischen Satz)为真?什么叫相信一种历史的真理?难道不就是承认这一命题、承认这一真理?不就是对此提不出异议?不就是允许另一个人在它之上建立另一历史命题,从它之中推导出另一历史的真理?不就是保留以此为依据评价另一些历史事物的权利?难道还会是其他什么?难道还会有更多内容?真该搞清楚才是!

我们所有的人都相信,曾经有过一个亚历山大,他在短时间内征服了几乎整个亚洲。但是,谁敢根据这一信念要求某种伟大而永恒的、失之便无法弥补的价值?谁会根据这一信念发誓,永远否认一切与此一信念有争议的知识?我真的无此胆量。现在,我对亚历山大及其胜利提不出任何异议;不过,其人、其事可能只是基于时时处处

伴随亚历山大的科里洛斯①的一首诗，正如特洛亚历时十年之围一事，依据的只是荷马的诗。

如果从历史上我对基督唤醒死者一事提不出任何异议，我因此就必须承认，上帝有一个与他具有同一本质的儿子？我无力对关于后者的证言提出重大异议，这与必须相信我的理性所反对的事情的义务有什么关系？【352】

如果从历史上我对这位基督自己死而复生提不出任何异议，因此我就必须承认这位复活的基督是上帝的儿子？

基督因复活——我不能提出任何重大历史事实来反驳基督的复活——而成为上帝的儿子，他的弟子们也因此而将他视为上帝的儿子——对此，我由衷地乐于相信。因为，这些真理——作为一个类别且恰恰是同一类别的真理（als Wahrheiten einer und eben derselben Klasse），完全可以自然地相互推论。然而，若从上述历史的真理跳入完全另一类真理，并要求我据此改造我所有形而上的和道德的概念；若由于我提不出可信的证据来反对基督的复活，就强求我改变关于神的本质的所有基本理念——如果这不是一种*μεταβασις εις αλλο γενος*（"向另一类跨越"），我就不知道，亚里士多德用这一称谓指什么了。

当然，有人会说：正是基督自己，正是历史上你必须承认的这位唤醒死者、自己死而复生的基督自己曾说过，上帝有一个与自己具有同一本质的儿子，而基督就是这个儿子。

讲得太好了！只是，基督说过这些话一事，仅仅从历史上讲是可信的！

假若有人继续追逼我，对我说："不！这不仅只是从历史上讲可

① 科里洛斯（Choerilus）是马其顿国王亚历山大大帝（前356－前323）的随从诗人。在莱辛看来，像荷马一样，他是坏诗人的典型。贺拉斯曾在其《书札》和《诗艺》中记载，科里洛斯每写一句好诗便从亚历山大那里得一枚金币，每写一句坏诗便挨一耳光，最后因挨耳光过多而丧命。

信的(historisch gewiβ);得到灵感的历史家们确保这一点,他们不可能有错"——

可惜,即便历史家们得到灵感和不会出差错,也只是历史地讲可信的而已。

真是一条令人厌恶的宽阔沟壑,尽管我经常认真地试图跨越,却始终跨不过去。如果有人能够帮我跨过去,请他帮我一把;我请他、求他。他对我当一次上帝之子。

现在,我用同样的话重复上面说过的内容。我根本不否认,基督身上实现了预言;我根本不否认,基督行过奇迹。我否认的是,自从这种奇迹的真实性完【353】全不能再靠当前尚在流行的奇迹来证明,自从奇迹仅仅成为关于奇迹的记载(无论这类记载多么颠扑不破、多么不可辩驳),奇迹还能够且可以使我对基督的另外一类学说保持最低限度的信仰。

什么使我对此承担义务呢?是学说本身而非其他任何别的什么,这些学说在一千八百年以前如此新颖,对于当时已知真理的整体如此陌生、如此不可兼容,以致为了引起众多的人注意它,甚至得求助于不啻为奇迹和实现了的预言。

可是,让众多人注意某种东西,就是帮助健康的人类理智走上正道。

人类理智走上了正道;人类理智在正道上,它在这条道上的左边和右边艰难发现的东西,便是那些奇迹和已实现的预言所结的果实。

这些果实生长和成熟的情景似乎就在我眼前,难道我不应因此而感到满足?难道我因为对那古老、虔诚的传说——撒种的手每撒一次必须在紫螺血中洗七次的传说既不否认也不怀疑,只是存而不论,我就不应感到满足?——其实,这传说是真是假,与我何干?重要的是,果实非常好。

假若有一条伟大、实用的数学真理,它是发现者通过明显的错误推论求得的(如果没有这种东西,也可能产生这类东西)——难道我因此就得否认这条真理,放弃使用这条真理?难道由于我不愿用他

那种类型的机敏证明，由于我认为由此不能证明他藉以碰到真理的错误推论可能不是错误推论，我就忘恩负义，就亵渎这位发现者？

我就此打住，而且期待着：但愿所有被约翰福音分离开来的人通过约翰遗言（das Testament Johannis）重新统一起来[①]！这篇遗言虽然被列为伪经，却并没有因此而更少神性。【*354*】

① 这里所说的约翰福音造成的分裂，指约翰福音中关于耶稣神性的表述自尼西亚公会议（第一届会议在公元325年，第二届在787年）以来便引起争论，从而造成不同教派。启蒙运动时，这个问题的争论又趋于激烈。

约翰遗言(对话)[①]

……那在主怀里躺着,从最纯净的源泉吮吸他的学说汁液的人。

——哲罗姆(Hieronymus)[②]

他与我

他 您写的这篇文章(【原注】指《论圣灵和大能的证明》)很晦涩,从文章本身也看得出来。

我 是吗?

他 您的行文通常比较清晰流畅。

我 至高的清晰,在我始终是至高的美。

他 但我看到,您也在随波逐流,您也开始相信,只须一味暗示一百个读者中没有一个人知道的情况;对于您自己,这些情况也许只是昨天或者前天才知道的。

我 譬如——?

他 故作深沉。

我 譬如——?

---

① 【题解】本文是针对舒曼的又一篇论战文章,但较少论战口吻;莱辛在这里超越神学派别、教派和分裂的教会,强调基督教的共同性质。正如在其他论辩文章中一样,莱辛总力求从本原上展示这种共同性质。

② 哲罗姆(Hieronymus,331 或 340 - 420【译按】又译"耶柔米"),罗马教父,将圣经译成拉丁文,此译本即通常所说的通俗本(Vulgata)。这句话引自他对圣经《加拉太书》第六章的评注。

他　您用来结束文章的谜——您提到的约翰遗言。我在事后徒然地查阅了我收藏的格拉伯[①]和法布里修斯[②]的著作。

我　一切东西都必定是一本书?

他　约翰遗言不是一本书?——那么,是什么?

我　约翰的遗嘱,他弥留之际最后再三重复的值得牢记的话。这些话也可以叫做遗言!不对吗?

他　当然可以。可是这样一来,我对它就兴味大减了。不过,究竟是些什么话?我对俄巴底亚斯[③]的著作或者其他可能收入它的地方真的知之不多。【*355*】

我　一个不太可疑的作家记载的。哲罗姆保存了下来——在他为保罗致拉拉太人书写的注疏中。您翻查一下吧。我几乎不敢设想,您会喜欢它。

他　谁知道呢?不过,您不妨说说。

我　凭头脑的记忆?谈些我现在记得起或者想当然的情况?

他　有何不可?

我　约翰,善良的约翰,他永远不愿与他在以弗所聚在一起的信徒们重新分开;因为,对他而言,这唯一一个信徒群体是一个场所,足以展示他富于教诲的奇迹和奇迹般的教义;约翰那时老了。很老了——

他　所以,头脑简单的虔诚信徒相信,他永远不会死。

我　可是,谁都看到,他一天天越来越接近死亡。

他　迷信(der Aberglaube)时而过分相信感官,时而不太相信感官。甚至约翰已经死了,迷信还认为约翰不会死,他在沉睡,没有死。

我　迷信常常多么接近真理!

---

① 格拉伯(J. E. Grabe,1666 - 1711),流亡英国的德国批判神学家、教父学家。

② 法布里修斯(J. A. Fabricius,1668 - 1738),德国神学家,赖马鲁斯的岳父,编有《新约伪经》三卷。

③ 俄巴底亚斯(Abdias),据说是6世纪出现的一些各种使徒故事的作者。

他　您只管讲下去。我不喜欢听您谈迷信。

我　既迟缓又急促,像从一个朋友的怀抱抽身出来,以便投入女友张开的双臂,约翰纯洁的灵魂明显地逐渐与他那副虚弱不堪的身体分离。不久,他的弟子们甚至不再可能抬他进教堂。可是,约翰却不愿耽误圣事,不愿让圣事在他未对信徒们宣讲时结束,信徒们宁可舍弃每日的面包,也不愿不听他宣讲。

他　他的宣讲往往大概并不多么高深吧。

我　您喜欢高深的东西?

他　要看什么情况。【356】

我　约翰的宣讲肯定不高深。因为,他的宣讲始终完全发自内心,始终浅近、简洁,而且一天天变得越来越浅近、简洁,直到最后,他干脆缩短成几个字——

他　哪几个字?

我　孩子们,你们要相爱!

他　简约而美好。

我　您真的这么看?——但是,如果美好的、甚至最美好的,开始成为老生常谈,人们很快也会厌倦!在约翰除了"孩子们,你们要相爱!"不能再说别的话的第一次圣事聚会上,这句"孩子们,你们要相爱!"非常受欢迎。在第二次、第三次、第四次圣事聚会时,这句话也还受欢迎;因为,这说明年迈而虚弱的约翰不能讲更多的话了。只是,当这老人重又精神矍铄、日子好过些,仍然只说一句"孩子们,你们要相爱!",别无更多的话便结束每日的圣事时;当人们看到,约翰不单单不能讲更多的话,而且是故意不愿意讲更多的话时,"孩子们,你们要相爱!"这句话便变得如此无力、如此乏味、如此毫无意义了!弟兄们和弟子们几乎不可能不怀着厌恶之心倾听着;他们终于大着胆子问这善良的老人:老师,你为什么老讲同一句话?

他　约翰怎么说?

我　约翰回答说:"因为主的戒命如此。因为这一句话做到了,也就够了、足够了"。

他　就这一句话？这就是您所说的约翰遗言？

我　是的！

他　您称它属于伪经，没错！

我　与成为经典的《约翰福音》相反。但在我看来，它具有神性。

他　大概与您称您的美人有神性没有两样吧。

我　我从不曾称一个美人有神性，我不习惯如此滥用这个词。我在这里所称有神性的东西，哲罗姆称之为 dignam Ioanne sententiam（一句无愧于约翰的箴言）。【*357*】

他　啊，哲罗姆！

我　奥古斯丁写道，一位柏拉图的追随者曾说，"太初有道"这《约翰福音》的开篇名句，理应用金字写在一切教堂最显著、最引人注目的地方（奥古斯丁：(《论上帝之城》)，卷十，29、2）。

他　当然！这位柏拉图的追随者说得很有道理。——啊，柏拉图的追随者们！完全可以肯定，即便柏拉图本人，也不可能写出比《约翰福音》的开篇之言更崇高的东西。

我　也许吧，不过，我并不太看重一个哲学家的崇高写作之类的东西，我倒认为，约翰遗言更有理由被写在我们所有教堂最显著、最引人注目的地方。

他　嗯！

我　"孩子们，你们要相爱！"

他　是，是的！

我　约翰的这句遗言正是以往某颗"尘世盐粒"（参阅《太》5，13；《可》9，50；《路》14，34）对之发誓的东西。现在，这颗尘世盐粒对《约翰福音》发誓。有人说，它在这一改变之后，就有点儿浑浊了。

他　也是一个谜？

我　凡有耳朵听的，就去听吧！

他　是，是的，我明白了。

我　您明白了什么？

他　总会有一些人摆脱困境。他们保持着基督教之爱,这也就够了——不论基督宗教会变成什么。

我　您是否把我算在这些人之列?

他　我是否有理由这么做,您必须问问您自己。

我　这么说,我可以代表某些人说话了?

他　如果您感觉到可以的话。

我　我不太明白您的话,这么说,基督教之爱并不是基督宗教?

他　是又不是。【*358*】

我　何以不是?

他　因为,基督宗教的信仰教义不同,它要奠立在这些信仰教义之上的实践也就有别。

我　何以又是?

他　由于这是奠立在基督宗教信仰教义之上的真正的基督教之爱。

我　可是,二者之中何者更重要?接受和承认基督教的信仰教义,还是实践基督教的爱?

他　即便我承认,实践基督教的爱在极大程度上更重要,对您也毫无帮助。

我　什么会对我有所帮助?

他　因为,如果上面提到的某些人使自己通向地狱的道路也如此艰辛,就更可笑了。

我　何以如此?

他　如果基督教之爱的轭(参阅《太》11,30)通过信仰教义既不会使他们感到宽舒,也不会给他们带来奖赏,他们为什么要承负它?

我　当然,我们也许不得不让他们去冒这种危险。我要问的只是:一些人因为另一些人以其非基督教的基督教之爱而冒的危险便否认后者的基督徒之名,是否是明智之举?

他　Cui non competit definitio, non competit definitum(定义不适用于谁,定义形成的概念也不适用谁)。难道这是我的发明?

我　可是，假若我们能够将对定义的理解稍加引伸呢？譬如按照那个善良的人的名言：凡不反对我们的，就是拥护我们（参阅《太》12,30；《加》11,23）。您一定知道他，知道那个善良的人吧？

他　当然知道。就是这个人在另一个地方说：不与我相合，就是反对我。

我　不错！当然，这就让我无言以对了。啊，唯独您是一个真正的基督徒！——而且像魔鬼那样熟读圣经。【*359*】

附：哲罗姆：《加拉太书第五章注疏》（Epist. ad Galatas，c. 6）

福音书作者约翰在以弗所一直生活到耄耋之年，虔诚奉神，当他由弟子搀扶着，步履艰难地走进教堂，再也不能长时间地讲话时，他在每次集会上总只讲一句话："孩子们，你们要相爱！"。到场的弟子和兄弟们始终只听到同一句话，他们终于对此感到厌倦，于是便对他说："老师，你为什么总讲同一句话？"约翰作了无愧于自己的回答："因为这是主的训诫，只要做到这一条，也就够了"。（【译按】原文拉丁文）

第二次答辩[1]

更在于推进事业,而非为了靠言辞得到什么。

——(克里特岛的)狄克提斯(Dictys Cret.)[2]

我对这位虔诚的人表示崇高敬意,他的良知感到有责任维护复活史,批驳我的这位佚名作者的残篇。我们都是按照自己的清醒认识和力量行事的;不过,当赫克托耳气势汹汹,没有年轻力壮的希腊人敢于与他交手时,老迈而精力渐衰的涅斯托耳[3]竟然出阵与之对垒,毕竟是件很感人的事情。

我不敢妄自尊大,充当这场争斗的仲裁,在一方或另一方心怀歹意进行不正当攻击时置身两方之间。司法人士才仲裁争斗,我不审判任何人,以免受到任何人的审判。

但是,我不可以忘记自己应做而未做的事。我在冒自己的用心被误解、自己建议的裁决遭歪曲的危险。一句话便可以防止这一恶果,谁会不允许我或者不原谅我说出这句话?

莱辛

---

① 【题解】第二次答辩(Duplik)是个法律概念,来自罗马法,指被告以反驳来答辩原告提出的异议(Replik)。可以说,这是一种双重论辩。莱辛以此为题,著文驳斥沃尔芬比特尔教长莱斯(J. H. Reiβ)对发表在他主编的《历史与文学——沃尔芬双特尔公爵图书馆珍本书选辑》第四辑的佚名作者的五个残篇中第五篇所提出的指责。莱斯的文章以对话形式写成,题为 Die Auferstehungsgeschichte Jesu Christi gegen einige im viertem Beitrag zur Geschichte und Lieteratur gemachte neuere Einwendung verteidigen(《为耶稣基督的复活史辩护——驳〈历史与文学〉第四辑新近提出的几点异议》)。

② (克里特岛的)狄克提斯,传说中《特洛伊战纪》(Ephemeris belli Trojani)一书的作者,曾随希腊军队参加围攻特洛伊的战争。

③ 涅斯托耳(Nestor)和赫克托耳(Hektor)都是参与特洛伊战争的人物。前者是希腊一方足智多谋的名将,后者为特洛伊一方的猛将。

首先,我们应考察各方所处的位置,以便能够更公正地分享阳光和天气条件。因为,双方都用同样的武器,是不够的。一束阳光照射这人的眼睛多些,照射那人少些;一股激风吹来,这人比那人更挡风——这些都是诚实的争斗者没有自觉使用的优势。但愿上帝将特别保佑我们免受恶意中伤这股致命激风的袭击!我的这位佚名作者断言,基督复活说即便只是由于这个缘故——即由于福音书作者们的有关记载相互矛盾,也是不可信的。【*361*】

我的回答是:基督复活说仍可能有其充分正确性,虽然福音书作者们的记载相互矛盾。

现在来了一个第三者说:基督复活说绝对可信,因为福音书作者们的有关记载相互并不矛盾。

人们应注意到这个即便由于这个缘故,这个虽然,这个因为。人们会发现,恰恰并非所有的东西都系于这几个小品词。

一

就我从其文稿所了解到的较详细情况,这位佚名作者对基督宗教的发难称得上是一场总攻。没有哪个方面、哪个尚未暴露的隐蔽角落不曾被他竖起攻击云梯。诚然,这些云梯并非全都是他亲手新做的;大多数曾在一些攻击中使用过,有几个甚至还有一点儿破损,因为,被围困的城内也有人用致命的巨石砸敌人。但是,这有何用处?上来的人并非制造云梯的,而是登上云梯的;乘载一个敏捷、勇猛士兵的也许是一副朽烂的云梯。

所以,佚名作者在着手讨论复活史时,必然同时使用人们历来对复活史的可信性提出或者可能提出的所有异议,只要现在就这个陈旧不堪的论题还能提出一千七百年以来不曾有人想到过的异议。不论晚近还是很久以前,凡一度提出的异议都将会得到回答,这不难想象。可是,这位佚名作者无疑曾设想:对什么作出回答(auf etwas antworten)是一回事,答复什么(etwas beantworten)又是另一回事。

因此,他搜罗了所有能够派上用场的东西:旧的和新的、较熟悉和不太熟悉的,以及大大小小的论据。这么做有他的充分合理性。因为,一个士兵即便打过二十次败仗,最后也有可能打胜一次。【362】

这位佚名作者是个细致认真、令人信服的人(一个人即便离真理相当遥远,也可能是细致认真和令人信服的),现在我从其著作中可能和愿意披露的还仅仅是残篇而已,如果人们现在就讥讽地耸耸肩,带着一副半可怜半恼怒的神情冲向他,说些不痛不痒的话,悲叹那些神学家们的命运——他们老在回答一些基于对自己的老师和老师的老师的忠诚和信仰早已回答了的问题,那么,我必须友善地奉劝他们,在这段时间,降低他们的刺耳话的调门儿。因为,如果他们最终知道了自己如此冷嘲热讽的这位诚实而清白的人是谁,他们如此乐于贬为无知而专断的刚愎自负的人是谁,他们便会将自己置于十分可笑的境地。

这只是我对他这个人所持的公正态度,如此而已。至于他的事业的公正性,又当别论。有的人出于偏见,靠诋毁对手来以寻常方式维护最美好、最高贵的真理,有的人在相反的信仰指引下怀着善良意图机智而谦虚地全力推行非真理,前一种人远不如后一种人有价值。一个人绝对不致于有意识、有预谋地蛊惑自己,前一种人难道永远不愿明白一个道理?之所以如此说,理由仅仅是,这种情况是不可能的。前一种人的指责充满顽固、偏执,心地冷酷,充满着绞尽脑汁编织出来的谎言——人人都明白其为谎言,他们搞这种指责究竟想要干什么?这样做究竟有何意图?无非是想……,算了,不说了,因为,我必须让他们也分享这一真理;因为,我必须也相信,他们不致有意、有预谋地作出错误的中伤性判断。所以,我沉默,绝不以谩骂回敬谩骂。

人的价值并非来自一个人所掌握或者妄自认为掌握的真理,而是他为探索真理所付出的【363】真诚努力。一个人要增长自己的完美品格的力量,不能靠占有真理,只能靠探索真理。占有只会使人静止、怠惰、骄傲。

假若上帝的右手握着所有真理，左手握有唯一的、不断躁动的追求真理的冲动，而且带有时时甚而总是使我陷入迷误这一附加条件，然后对我说：选吧！我会恭顺地扑向他的左手，并说：我父，给我吧！纯然的真理只属于你自己！①

二

我再说一遍：如果直到现在，佚名作者似乎还没有受到实际上应受到的敬重，那么，全是我的过错。人们不应让他代人受过。

我只发现了佚名作者的著作残稿，而且只从他的残稿中选出这几篇公之于众，难道他应该对此承担责任？为了展示自己最突出的优点，佚名作者也许会选择完全不同的篇章，如果说他还不至于禁止别人任何形式的选刊的话。

就一部庞大而复杂的机器而言，哪怕最细小的零件也是针对唯一的巨大效用计算好的，人们怎么可能展示它的样品？也许可以展示一个图样、一个模型。谁曾将一个钟摆或者平衡轮、一副发条或者一个齿轮当成钟表的样品展示出来？

我深切感到，从这一观点看——只能从这一观点看，我最好还是将我选出的东西留在家里。可是，为什么我按捺不住？因为我当时还没有感觉到这一点？抑或因为这些选择本身的精美诱惑着我？

如果要我讲真话，我会说，是由于后一原因。我展示了一个齿轮、一副发条，但不是作为一个钟表的样品，而是作为其同类的样品。这就是说：我的确认为，即便就这些选载的残稿所涉及的个别题目而言，还不曾有比这些残稿写得更好、【364】更深刻的东西。我的确认为，关于复活史，除了这个残篇，在任何时候、任何地方都不曾如此详尽、如此细心地揭露过福音书作者们的大量矛盾——我认为这是真正的矛盾。

---

① 【中译编者按】这是莱辛非常有名的话，一再为后人引用。

我过去这么认为，现在仍然这么认为。我因此就完全与佚名作者的意见一致了？我所追求和正在追求的，因此就是他曾经追求过的了？

根本不是！我承认前提，但否认推论。

我承认前提，因为，经多次尝试真诚地不予承认之后，我确信，所有福音书和谐说实在令人失望。关于这些和谐，一般而言，我相信我可以根据它们以之为基础的规则，绝对无一例外地使所有和每一个对同一事件的不同叙述达到大体一致。历史学家们只是在主要方面达到一致，而我们的福音书和谐论者们(evangelischen Harmonisten)的方法却面对着所有其余的难题。人们不应把这些难题设想得过于紊乱，我很快就会使它们条理清楚，并用某一位著名和谐论者的方法来证明我每次处理它们的方法。

然而，我否认佚名作者的推论。谁曾允许在世俗历史中进行这种推论？假若李维[①]和波利比乌斯[②]、狄奥尼修斯[③]和塔西陀[④]分别以不同的细节记叙同一事件、同一次会晤、同一场围城之战，以致这人的细节描述足以证明另一个人的细节描述全系谎言，难道人们因此就可以否认他们一致承认的实际存在的事件本身？难道人们就不敢相信这一事件了？面对种种细节描写中那些相互抵牾的差异，难道人们必须像对付好斗的公羊那样，挖空心思想出种种手段和方法将它们关进狭窄的圈里，使它们不得不停止相互打斗？【*365*】

这便是我们对福音书作者们的记载之和谐解释的真实描绘！可

① 【译按】李维(Livius，前64或59－公元17)，罗马历史学家，著有《罗马史》共142卷。其中11－20卷、46－142卷已佚。

② 【译按】波利比乌斯(Polybius，约前200－前118)，古希腊历史学家，主要著作为《通史》四十卷，叙述公元前220年至前168年罗马主宰欧洲的历史。

③ 狄奥尼修斯(Dionysius v. Halicarnassus，生活于公元前一世纪)，古希腊历史学家、修辞学家。著有《罗马史》20卷，现仅存10卷。

④ 塔西陀(Cornelius Tacitus，公元56－120)，罗马帝国高级官员、历史学家，著有《日耳曼尼亚志》。

惜呀,公羊们始终好斗,头和角始终相互抵牾,它们相互磨擦、挤来挤去。唉,随它们去吧!在狭窄的圈里,互不相让的公羊的数量恰恰还可以让有忍让性、相互一致的山羊挤进去,这就够了。

呵,这奇妙的和谐一致!没有这种骚动的、七颠八倒、冲来撞去的和谐,李维和波利比乌斯、狄奥尼修斯和塔西陀就不成其为可信的历史学家了?

"开玩笑!"——自由、坦率的读者想,他不愿让小小的诡辩夺去自己对历史的利用和兴味。"开玩笑!迈步时扬起的灰尘与我何干?他们不都是人吗?在这里,这人或那人的记载不如第三个人的好!在这里,也许这人信笔挥洒,没有可靠的权威为依据,只是想当然,只是他尽可能地揣测!这种细节描写对他是必要的,他得有一个徐缓过渡,他要完整地表现一个时代。于是,他就写成现在的样子!难道我可以要求相同的步伐也得扬起相同的灰尘?"

我认为,凡稍微熟悉人性的局限和历史学家职业的自由、坦率的人,都会有这样的想法。善良的人、被说服了的好人呵,你要为此祈祷、为自己祝福!我不知道要求一个优秀的历史学家该具有哪种可靠性——哪种直至秋毫之末的可靠性!难道你不曾读过一个历史学家[①]——最严谨、准确的历史学家之一所说过话?Neminem scriptorum, quantum ad historiam pertinet, non aliquid esse mentitum(就历史而言,没有哪位作者不曾作出过某种错误论断)。这当然不是指完整的事件,不是指整个的事实,而是指细节——叙事的语流也许完全不由自主地从他的笔端裹挟而出的细节。哪位历史学家手头必须握有所有这类细节的证据?倘若如此,他何时才能写满一页?就这类细节,诺尔德伯格[②]指责伏尔泰(Voltairen)虚构千百种【*366*】谎言;

---

① 这里指沃皮斯库斯(F. Vopiscus,【译按】生活于公元4世纪的罗马历史学家,著有《罗马皇帝本纪》)。

② 诺尔德伯格(J. A. Nordberg,1677-1744),瑞典神学家,瑞皇卡尔七世的随军教士,著有《卡尔七世本纪》,其中批评伏尔泰的《卡尔七世本纪》与史实不符。

不过，伏尔泰成为喜欢虚构的历史学家（zum romanhaften Geschichtsschreiber），绝非由于这一原因。人们如此吹毛求疵，也许可以拼凑一份年谱，却绝写不出真正的历史。

既然我们如此率直宽容地对待李维和狄奥尼修斯、波利比乌斯和塔西陀，并不追问他们每一个字是否属实，为什么不可如此对待马太和马可、路加和约翰？

我曾表明自己的看法，马太和马可、路加和约翰靠圣灵的亲切推动而写作，这一长处在这里并不起什么作用。谁肯定这种作用，不过只是透露出自己为何如此：他并不关注复活史的可信性——这种可信性大概要忍受福音书作者不可消弥的矛盾，而是关注他一度从神灵论（Theopneustie）那里吸取的概念；总之，他不关注福音，而是自己的教义。

然而，即便承认这些最生僻的神灵论概念，我也敢于证明，如果福音书作者们获得的是关于复活时发生的细节的种种相互矛盾的信息（他们很容易得到这类信息，甚至几乎不可能不如此，因为，事后很久他们才动笔写作，只是极少数情况属亲眼所见，甚至根本没有亲眼见到任何情况），我要说，这些相互矛盾的信息也必然是圣灵留给他们的。

这位惟正统论者（Orthodoxist）——（而非正统派【Orthodox】，正统派站在我这一边。而且，最先区别正统派与惟正统论者的，并非我本人）——这位惟正统论者（【译按】指教长莱斯）自己也说，圣灵的智慧让表象上的矛盾流入福音书作者们的记述，这并无不当之处，而是为了让他们尽可能少陷入过分明显的和谐一致所引起的似乎相互约定的嫌疑。

说得好！可是，为什么只有表象上的矛盾？事实上，哪怕只使用表象上的手段，圣灵就足以让人不去注意福音书作者们所涉的嫌疑了！什么是表象上的矛盾？难道不就是最终消融于最完美的和谐一致之中的矛盾？于是，重又出现圣灵要避免的完美的和谐一致，因为它带有强烈的相互约定的意味。可以说，整个区别只【367】是，福

音书作者们在这种情况下似乎很善于掩饰自己的约定。他们使自己的叙述纷乱、繁芜、残缺,这样看起来,他们似乎就不是按事前的约定写作的了。但是,他们使纷乱、繁芜、残缺恰到好处,使矛盾不致成为自己的负担。我们的下一代心里想,当然还可能进一步探察,弄明白所有这些小溪是怎样从一个源头流出来的;不过,他们会由于我们叙述的迷宫般结构而放弃探察。既然这类探察不可能,人们便一定会找到线索通向我们的迷宫,而这一隐而未露的一致性将成为我们的真实无欺的新证明。

我敢以自己一百万年的幸福打赌,福音书作者们没有这么想过!然而,某个人也可能想到这一招——有人必定认为,这类东西可能奏效。除了我们精巧的和谐说,还有什么东西更显而易见地使人如此奇想?

难道人们不应首先考察一下,在整个浩瀚的历史中是否能够碰上哪怕一个例证,说明一个事件在经由多个既没有从共同的本原取材、也不是依次相袭的人叙述时(如果他们要描写一个相像的、我们所看到的用以修饰复活史的细致情况的细节的话)没有最明显、最难以消除的矛盾?我没有遇到任何人能向我指出哪怕一个这样的例证。只是人们应当牢记这个条件:由多个既非从同一本原取材、也不是依次相袭的人叙述。——我像确信自己的存在那样确信,这样一个例证不可能存在。

既然在整个浩瀚无限的世界历史上从不曾有过、将来也不会、不可能有这【368】样一个例证,人们为什么要认为,据说福音书的作者们恰恰向我们提供了这样一个例证?

因为圣灵推动了他们?就因为如此?——因为陷于谬误的当然是可怜的人,而非圣灵?就因为如此?

不,绝非由于这个缘故!——因为,圣灵为了表明自己是其所是,绝不可能去求助于可能属于最狡猾的卑劣把戏的效用之类的东西,哪怕只是可能属于诸如此类的东西。并非埃及的巫师们能够仿效摩西做的事(参《出》7,11)——不论他们是真正能够做,还是表面

上能够仿效去做;毋宁说,摩西独自能够做的事加强了自己的使命。

据我所知,还不曾有哪位正统学者想到,圣灵的推动使福音书作者们成为无所不知的人。这就是说:凡福音书作者们在这种推动以前所不知道的,即便在这种推动之下和之后,他们也不知道。可见,既然通过圣灵的推动他们并没有知之更多,他们也不会知之更深,因为,人们不可能更深地知道某种东西,如果对它没有知之更多的话。很清楚的是,我们产生错误判断,只是由于我们占有的认识根据不充分——由于没有真实的认识根据,我们便用假想的根据应急。

圣灵仅仅促动这样的人去写作:这人所具有的误解最少、最微不足道;圣灵仅仅特别盯住这样的人的写作:他从不曾将自己为数不多的对发生的事件无关紧要的误解与自己的条条框框非扯在一起;仅仅如此,圣灵的作用也就够了。健康理智即便对此感到不满足,也会很快得到许多,以致宁愿不再要求有任何东西了。基于这种理智,人们可以说,除了所谓正当的信仰者(Rechtgläubige)外,谁都不曾造成过更多的非信仰者(Ungläubige)。

可是,新的宗教基于当时对基督复活的信念,这种信念又必然基于亲眼所见的人的可信性和一致认识。如今,在生活于现在的人当中,我们已经没有这类亲眼所见的人了,只有记载这些目击者的证言的历史学家。在这些历史学家的记载中,【*369*】只可能不加篡改地保存着关于这些目击者的证言的一般结论。可是,如果关于基督复活的信念现在只是建立在目击者们的证言的那种结论之上,而不可能同时建立在历史学家们关于这些证言的完全一致的记载之上,我们的这种信念因此就没有充分根据了吗?——作为生活于当今的人,我们真可谓时运不佳呵!

尽管如此,我却更倾向于认为,作为生活于当今的人,我们的时运即便在这一点上也比生活于亲眼所见的人还活着的时代的人更好,因为,目击者不在,反而使我们靠目击者们不可能有的东西得到丰厚的补偿。亲眼所见的人只拥有基础本身,在这个基础之上,他们依赖对基础的可靠性的确信敢于建立一座大厦,我们却拥有耸立在

我们之前的这座大厦本身。——仅仅为了确信自己的房子基础良好，就好奇地在这房子的基础中乱翻腾，哪个傻瓜才会这样干？当然，房子必须建起来，在这里和那里建起来。但是，房子的基础良好，我现在已经知道，因为房子已经存在了这么久，我比那些亲眼看见奠定基础的人更确信这基础的品质。

这里，我突然想到一个比喻，它当不致有什么害处。假定以弗所的狄亚娜神殿（der Tempel der Diana zu Ephesus）仍然辉煌庄丽地兀立于我们眼前，从古老的记载中我们得知，它是建立在木炭构成的基础之上的；人们甚至知道建议采用这种奇特基础的人的名字。一种由木炭构成的基础！由腐朽、易碎的木炭构成的基础！姑且不说；我甚至知道，泰奥多勒斯[①]曾就此作过并非不恰当的评论，他说，木炭一旦被除去其木质天性，便会经受住潮湿的侵蚀。在有着这种可能的先验推断（dieser wahrscheinlichen Vermutung a priori）的情况下，不同的作这种推断的人就木炭本身不能取得一致意见——普林尼[②]说过，这是油橄榄木炭，保萨尼阿斯[③]认为是桤木炭，维特鲁维尤斯[④]则断言是橡树木炭，我是否因而就得怀疑这整个的历史性建筑呢？啊，那些可怜的蠢人哟！他们将这种矛盾——这种实在的矛盾——看得如此重要，于是非要从 20【*370*】个地方掘开基础，仅仅为了取出一块木炭，自以为从其已被火烧得模糊不堪的纹理中还可以辨认，它本是油橄榄还是桤木或橡树！啊，那些可怜的愚蠢如猪的人哟！他们宁可为木炭模糊难辨的纹理争论不休，也不愿欣赏那完美、匀称的伟大神殿！

我赞赏耸立于地上的，不喜欢深藏于地下的！亲爱的建筑师，请

---

① 泰奥多勒斯（Theodorus von Samus，活动于公元前 550 年前后），古罗马建筑师。

② 普林尼（Gaius Plinius Secandus，公元前 23 - 公元前 79），拉丁作家，著有《自然史》。

③ 保萨尼阿斯（Pausanias），公元 2 世纪时的希腊作家，著有《希腊游记》。

④ 维特鲁维尤斯（Vitruvius），恺撒和奥古斯都时代的罗马建筑师，著有《论建筑术》十卷。

原谅我：关于深藏于地下的，我只愿知道，它质地精良而牢固，其他一概不感兴趣。深藏于地下的（基础）承载着，承载了如此长久。迄今没有一堵墙、一根柱子、一扇门、一面窗户松动变形；这种保持原貌的情况自然有力地证明了基础不曾有任何变化。但基础并未因此就等于整体之美——正是这整体之美，才是我的目光流连所在，也正是由于这整体之美，我才歌颂你——亲爱的建筑师！我要歌颂你，哪怕这美的整体根本没有基础，或只是耸立在肥皂泡之上！

人竟是如此不愿意为自己眼前所拥有的东西感到知足！通过宣讲基督复活的布道，基督教战胜了异教和犹太教，这种宗教已经在此：可是，这种布道的可信性在当时不也没有达到足以战胜其他宗教的程度吗？难道我应该相信，宣讲基督复活的布道之所以在当时并不足够可信，是因为我现在不再能证明它完全可信吗？

基督及其弟子们藉以创立宗教的奇迹也如此。也许，关于奇迹的记载充满疑点、如此可疑。但奇迹并不是为了我们这些生活于现在的基督徒发生的呀；只要奇迹具有它应具有的令人信服的力量，这也就够了！奇迹曾具有这种力量，现在仍然继续存在的宗教本身便是个奇迹，这个奇迹便证明了奇迹的力量。奇迹般的宗教必须使其在创建之初传说发生过的奇迹极有可能如此（wahrscheinlich）。可是，要在这些奇迹的历史的极有可能性（die historische Wahrscheinlichkeit）之上奠立宗教的真理，据说就得经过正确的思考，哪怕只是经过了聪明（klug）的思考！——恕我坦率直言！如果有一天我有能力作如此正确、聪明的思考，我的理智就算完了。这是我的理智现在告诉我的。如果我一度有另一【371】种理智，我就从来不曾有过理智。

基督及其弟子们所行的奇迹是脚手架，而非建筑物。脚手架将随建筑物的竣工而拆除。那种自以为可以仅仅从已被拆除的脚手架证明自己的非凡才能的人，必然很难对建筑物本身产生兴趣，因为，古老的建筑估算令人猜测，一个如此卓越的大师必然像属于建筑物那样也属于脚手架。也许可能吧！不过，我可丝毫不愿承担风险搞

这种猜测，更不愿让这种关于脚手架的偏见妨碍我按优美建筑的公认规则考察建筑物本身。

人们什么时候才会不再将不啻为整个永恒的东西系于一发之上！不，经院教义学（die scholastische Dogmatik）从没有给宗教造成如此深的创伤，如今，历史的圣经诠释学[1]却天天为它制造这种创伤。

不是么？通过历史可以证明一条谎言是毋庸置疑的，这难道不是真的？我们的理智和历史都没有为我们提供理由去怀疑的千千万万的事物，在这类千千万万的事物中，可能混杂有不曾发生过的事情，这难道不是真的？无限多的事实——曾经是真实的、无可争议的事实，可是，历史为此给我们留下的证据却极少，也不重要，以致我们不能轻易地相信它们真的存在，除非我们不顾事实，这难道不是真的？【*372*】

这难道不是真的？——当然，如果这是真的，基督宗教的真理的一切历史性证明又在哪里？——不管它们在哪里！假若它们最后重又被放进50年前它们曾在其中存放过的武库的角落[2]，那真是极大的不幸！

三

对既非产生于怀疑论、也并不导致怀疑论的历史真理，如果我持有如下观点，如果我在自己的《编者的反对意见》中说："坚持认为福音书作者们写的字字句句真实无妄的人，在这里（在复活史中）也大有用武之地"，那么，这肯定不是当真的鼓动。当然，我还补充说："他不妨试试，并回答我们这个残篇所指责的10个矛盾"。但这种

---

① 历史的圣经诠释学（Historische Exegetik）基于历史来诠释圣经，与莱辛同时代的德国新教神学家塞姆勒（J. S. Semler，1725 – 1791）便属此学派。

② 这里指受莱布尼茨的学生沃尔弗（Ch. Wolff，1679 – 1754）影响的德国神学中的新义说（Neologie）的支持者们，如上面提到的塞姆勒的著作。

口吻令人望而生畏;这正是我所要求的。我就是要让人害怕。我继续说:"只是他应回答所有这些矛盾。只是以某种极有可能的东西批驳这一和那一矛盾,以胜利者得意洋洋的轻蔑目光忽略其余的矛盾,并不叫回答。"

我从不曾指望人们会受我的鼓励而必定去做某件事情,或者因我的恐吓而不得不放弃某件事情。我的良知证明,我的天性不致如此虚荣。在这一点上,我可能对自己提出的一切责难只是:如果恰恰不做我鼓励做的事,相反,恰恰做我恐吓不应做的事,我便感到有些不自在。

然而,即便这种不自在感,的确也并非骄傲,确实并非犹如从我善良的邻居[①]口中听到答非为是和答是为非时的那种令人难堪的感觉。我只是一时不敢奢想,我真正明白了我善良的邻居的意思,或者,我善良的邻居真的明白了我的意思。于是,我再次侧耳谛听——随之便永远不再听了。真的吗?亲爱的邻居?是真的吗?你果真曾想回答所有的矛盾,令人满意地回答所有受到指责的矛盾?——现在你确实认为你所完成的正是你曾大胆设想要做的?

出于好意,我真想私下悄悄将这些话告诉我的邻居,假如我认识他,假如我确实知道他的名字,假如我可以期待以自己的坦诚心地和对真理的爱与他结识的话。可是,我不知道他的名字——他却知道我的名字。【*373*】

我的邻居知道我的名字,虽然他不曾提到过我的名字。我的邻居尤其让我完全置身于这场争论之外;他从未泄露过任何对我不利的情况。他设想的我的样子就是我本来的样子——藏书监管员,这个人(这类人都如此!)毫不关心其所公之于众的珍本书从各个方面看是否都是好书,只要求它是珍本。他就把我看成这种人;我由衷地感谢他,他至少没有把我看成太坏的人。

只是,我同时感到遗憾的是,在表述他的看法时,我没有能够对

① 指莱斯,因为他当时也住在沃尔芬比特尔。

一种假想的挑战保持应有的距离，而他却为我善意地留出空档，让我得以保持这种距离。之所以我未保持距离，原因如下。

如果我的这位佚名作者真的是个既无知又心怀歹意的人；如果他提出的一切异议、他所指责的一切矛盾真的曾经有人无数次地提出和指责过，而且也真的曾经无数次地受到批驳和回答；如果他在复活史中发现了相互抵触的论断真的只是因为他想要发现它们，而非由于他不幸将它们确实看成相抵触的；如果人们真的一手拿着他的诽谤文章、一手拿着圣经，公正地对待两者；如果所说这一切都是真的——（判决将是公正的！我自己宣布对我自己的判决；我自己严厉谴责我自己！）那么，我——这个未经他请求而发表他的文稿的人——不仅应受惩罚，而且比佚名作者本人更应受惩罚。

而且我应该——（没有必要用“是”。我并不是如此，这只需要一个人知道就可以了。这人知道）——我应该心安理得地自称，我只是看起来如此？除非我不知道，世人更看重的是一个人看起来所是的，而非他事实上所是的。可是，我又必须与世人一起生活；再说，我也愿意与世人一起生活。

我这位佚名作者想必一时头脑发热写下了这类东西；但上帝却使他恢复了健康而冷静的思考；只是为人劝阻，他才未将写下的东西全部销毁。这时，我——恰恰是我——本来可能而且应该知道佚名作者一时头脑发热而不可能考虑到的情况：即所有这【374】些不过是糟糠，陈腐不堪，早就应付之一炬；这时，我来了，于是犯下一桩我甚至没有理智去设想和谋划的罪；我犯下的这桩罪，使可怜的魔鬼不致仅仅为了犯罪和激怒人而受任何损失。我曾说，我只承认这位佚名作者的前提，否认他的推论，但这丝毫无济于事。因为，被我激怒的人们将否认前提看得像不承认推论那样同等重要。他们承认推论，只是因为前提的对立面有其正确性，只是设定前提的对立面有其正确性。

怎么？因为我看到并确信，人们没有给予我的这位佚名作者理应得到的公道，因为我发现，人们对批驳他一事看得如此轻而易举，

而我却觉得难乎其难;因为我察觉到,人们让那些他们自以为最容易杀死的牌溜进他的手里:因为所有这些缘故,我就必须成为他的辩护士? 对此我不愿多置一词,听其自然算了! 谁用不诚实的手段和赌博搞钱还居然相信这钱是赢来的而并非偷来的,就不妨让他去相信吧! 密切关注着事态的看客最好保持沉默。

保持沉默? 可是,如果这看客用受骗的赌客手中的钱为赌注行赌呢? 他自然就不可能沉默了,除非他想故意输掉自己的钱。这时,事情就尴尬了。他应思考一下,他是否有这个勇气;他至少不应再赌下去了。——

如此看来,在这篇答辩文章剩下的部分,我也应仅仅局限于佚名作者的论断中那些我将之变成为我自己的论断的东西——局限于福音书作者们的复活史中的矛盾。关于这些矛盾,我曾说过、现在仍然坚持:据我所知,没有任何地方将这类矛盾如此罗列出来,没有任何地方对这些矛盾分析得如此透彻。如果我错了,人们不妨给我举出一个人或者一本书,从那里可以了解到这类内容和这种透彻的分析。对于我从不知有这样一部作品,我会感到惊奇;但我更感到惊奇的是,人们不能同时向我举出一【375】本书,在这本书里,我很少了解、现在仍很少了解的所有问题都获得了解决。不论过去和现在,至少我善良邻居的对话还没有成为这样的书——如果他允许,我愿进一步说明这一点。

在这条路上,我的耐心将陪我走多远,我自己似乎也不知道。耐心是否会一直陪我走到终点,是否会与我一起经历所有十个矛盾以及(我的邻居)设想的回答——统统是未定之数! 对此我几乎不敢相信。而且,耐心又有什么用处? 因为,如果我只靠唯一一个矛盾指出,不论通过已设定的还是通过另外某种在世界上有待设定的回答,这个矛盾都得不到消除,按照我前面的解释(【译按】即本段开头援引《编者的反对意见》中的解释),也就足够了。凡是有一个矛盾存在的地方,便可能有一百个矛盾存在;这就足以说明,即便一千个矛盾,也不能证明我这位佚名作者从中想要证明的东西。好了,就此打

住，让我们言归正题！如果我还要讲什么，也将全在正题中讲了。

第一个矛盾

《路加福音》(23:56)让那些想为基督遗体涂油的虔诚妇女在星期五傍晚，在安息日或者第一个复活日开始前购买香料；但《马可福音》(14:1)则是——按我们的说法——星期六晚上，这时安息日已经过去了。

在很久以前，人们就从这些不同的论断中发现一个矛盾，这显然是由于，在很久以前，人们曾经试图要么根据路加的说法修正马可的说法，要么根据马可的说法修正路加的说法。

那些想按路加的记载修正马可的记载的人说，在*διαγενομενου του σαββατου ἠγορασαν ἀρωματα* 他们买香料(【译按】原文未注明音调符号)这句话中，*ἠγορασαν*(她们买)的意思也可能是：jam empta habebant(她们已经买了)，因为，不确定的时间经常被用来代替过去的时间。于是，他们翻译为："安息日已经过去，这时，妇女们已经在事前买了香料"。我不揣冒昧地说，在新教神学家们中间，迄今这是比较受采纳的解释。

【*376*】可见，我的这位佚名作者抓住这种解释不放是对的，尽管有些迂腐，他却非常有道理地指出：duo genitivi consequentiam designantes(表示结果的两个第二格)在这里不允许*ἠγορασαν*具有早已过去的意思。我这位佚名作者的佚名对手——(我在下面应如何最恰当而简洁地称呼这两位佚名作者呢？佚名作者仍然叫佚名作者；因为我曾将这位佚名作者的佚名对手称为我的邻居，那就仍叫他为我的邻居吧。他是否会怪罪这个称谓？可是，除了用邻居这个词，我怎样才可能更恰当地将他当成一个我愿与之和睦共处、相安无事的人来称呼呢？)——想必没有在格拉斯和沃尔夫的著作(英文评注本圣

经的德文版出版人[①]让我们参考的著作）中[②]找到一个与此相反的例证，否则他会坚持自己的看法，不至来这么一个危险的回旋[③]。

说真的，如果这并非危险的回旋，就根本没有回旋了。由于马可的记载不能按路加的记载来修正，我的邻居便竭尽全力按马可的记载修正路加的记载。既然马可不可能认为，妇女们在安息日过去之前就已经买了香料，于是就让路加认为，她们买香料的时间不早于安息日过去之时。这位好邻居想，他现在断然确信，既然锁向右打不开，向左就必定打得开："自然喽！这非常容易证明。路加并没有以强调的口吻说，香料是在星期五晚上买的；他只是说，那些妇女们购买香料的时间是在星期五晚上她们从墓地返回之后[④]。虽 *ὑποστρεψασαι ἡτοιμασαν ἀρωματα* 只可能——每个人都知道——被理解为：她们返回之后，立即置办香料，但紧接着就有一个词 *μεν*，在德文译本中，这个词没有表达出来，我为之以笔代言的善良的人们必将相信我的说法，它的意思是：之后、这期间（因为【*377*】*μεν* 只是靠"虽然"来表达是不够的）。可见，福音书作者明显想以此避免说：置办香料是在星期五晚上。所以，可以心安理得地将 *ὑποστρεψασαι δε ἡτοιμασαν αρωματα και μυρα και το μεν σαββατον ἡσυχασαν κατα την ἐντολην* 译为：从墓地回来，她们便置办香料和油膏——也就是说，当她们在此期间（在回来与置办之间、在分词与动词之间；因为 *μεν* 在这里明显是这个意思）按律法休息了安息日之后"。

我亲爱的邻居，在您提笔要写下这些话的时候，您的笔（您的理

---

① 指泰勒尔（Romanus Teller，1703－1750），他曾出版由英国神学家沃顿（Brion Waltom）在 1653－1677 年为反对自然神论者而编订出版的十七卷英文译注本圣经的德文本。

② 指格拉斯（Salomon Glassius）所著 philologia sacra（《神圣语文学》）和沃尔夫（J. Ch. Wolf）的 Curae philosophicae in Ⅳss Evangelia et Actus Apostolicus（《关于四福音书和使徒行传的哲学批判论文集》）。

③ 【译按】Vöfe 有三个义项：1、击剑术中的回旋转身；2、马术的转小圈；3、戏法中的机敏动作。这里权且译为回旋。

④ 【译按】犹太教的安息日（Sabbat）是犹太教一周的第七天，从星期五日落到星期六日落。

智必定如此继续滑下去,这我理解)难道没有明显地表示反抗?至少,我希望,您在事后曾搜寻证据来证明您那个珍贵的、尚不曾为任何翻译家所察觉出的μεν的那层明显意思;我希望您在事后曾找到几个地方,说明μεν可能——虽然同样没有充分理由——具有那层明显的意思。我希望是如此,我必须希望是如此;因为您是个诚实人,您不致不加说明地引用一个您自知不可能得到的证据;您只会不加说明地以一个您认为自己不可能找不到的证据为前提。现在,亲爱的邻居,请说出来!请说出来(虽然我已预见到,它会在整个历史上造成一次不小的变革)!因为哪一个系列的事件已经充分地与这个被证明了的μεν联系了起来?哪一种效果不由此而成为原因,哪一种原因不由此而成为效果?既然这个μεν被证明了,便不会再有 Hystera-protera(先后之分)。①

无论如何,请说出您的论据!您知道吗,亲爱的邻居?如果心怀猜忌地保留不说,您知道人们将会、必定会讲你什么话吗?讲您愚弄读者;讲您宁可将新约本文解释为一只蜡鼻子,也不愿承认其中存在着一个微不足道的矛盾。无论如何,我可不愿让人如此讲我,假若我是个神学家的话。【378】

可您是神学家吗,亲爱的邻居?我哪里会知道您是神学家呢?——一个人怎么会如此轻率设想某些事情!所以,我首先开始作完全相反的设想。因为只有如此,您才会得以开脱;我真太想为您开脱了。

一个神学家,我想,肯定不会向我暴露这位心怀善意的门外汉向我暴露的弱点。而且,神学家们肯定也会反对这一弱点。他们怎么可能不如此?大火还没有烧到人们必须从窗子跳出去的地步哩。并非神学家的我倒知道还有一个完全不同的答案,假如消除这第一个

① 【译按】Hysteraprotera 来自希腊文 hysteron proteroa,意为后者即先者。如写作 Hystera - Protera,在逻辑学上便指一个从本身首先须证明的命题中得出的论据、即假论据。莱辛将之连写成一个词,兼有双重意义,这里权且译为"先后之分"。

矛盾与我利害攸关的话。

怎样一个答案？我不愿首先长时间地调查在我之前是否有人同样想到过这个答案，我想径直讲出来。如果它可用，那就再好不过！In Thesi（作为主要命题），我认为，在福音书作者们的叙述中可能有矛盾，这无损于其可信性；至于 in Hypothesi（这一命题的前提）、即这事与那事是否果真矛盾，我保留对事情首先作更细致的考察的一切权利。不论这类个别的考察是否可行，我都将既无所失亦无所得。如果我能够说出某种东西，使与我想法不同的另一个人自以为有所得，为什么不应给予他这一快乐呢？即便同时被看成他的对手，我也无所谓。

好了！我们可否承认，福音书作者们有两种叙述？也就是说，不要靠让这一作者与那一作者经受语法上吹毛求疵的解释说同样的话；也不要——如有的人所认为的——让虔诚的妇女们在不同时间两次买香料：星期五只买她们以自己的速度所能买到的那么多，星期六晚上再买不足部分。当然，她们在一个小镇上可以办得到，但在耶路撒冷，极难办到。最好让人们注意到路加叙述中的*έτοιμαζειν*（置办），承认它在这里具有的另一层【*379*】意思。不妨说，妇女们在星期五傍晚从墓地回来以后，根本没有时间去买香料，而且支付现成的响当当的银币；路加谈到她们时也是如此说吗？众所周知，他只是说*ἡτοιμασαν ἀρωματα*（置备香料），没有*ἠγορασαν*（买）。可是，有人会说，人们怎么能够置备人们尚未买而又必须买的香料？这恰好说明：*έτοιμος*（置备）不仅意味着 *προχειρος*（手边有、立即弄到手），而且也可以指*προθυμος*（立即愿意和决心弄到某种东西）。因此，*ἡτοιμασαν*的意思也不只是 praeparabant manibus（从身体上准备）——通过一种手工劳动准备，而且也包括 praeparabant animo，curabant ut praeparata haberent（从灵性上准备）——即为做好准备操心：她们寻觅、她们设法准备好香料，她们并未去自然已经关门的香料小贩集中的市场购买香料，只是做好准备去购买，只是打听在哪里最容易买到，因为她们人地生疏。她们可以做这些事，虽然安息日已经开始；这丝毫不会

与安息日必须休息的戒律相抵触。即便今天的犹太教徒也仍然如此。假若禁止在安息日购物同时意味着禁止在这一天想到如何购物,安息日怕是很少真正能为犹太教徒们遵守了;不正是犹太教徒们自己在安息日、而且在犹太教会堂内购买和拍卖;不正是犹太教徒们自己购买和拍卖诚实,可以在任何一个庄重的节日将律法文卷从收藏的橱柜内取出来放到宣讲者的讲桌上去?只要他们不在安息日付钱就行了!总之,人们应将 ἡτοιμασαν ἀρωματα译为 destinabant aromata,providebant aromatibus(他们决定买香料,他们准备香料),还有什么可顾忌的呢?在新约的许多地方,ἑτοιμαζειν也只有 destinare(决定)的意思,关于这一点,格劳修斯①搜集了许多例证;只是我看不出有什么理由附和他,将它仅仅局限于 destinationem divinam(神意的决定)。——让我们继续讨论下去!【380】

第二个矛盾

在约翰的叙述中,亚利马太人约瑟(Joseph von Arimathia)和尼哥底母(Nicodemus)全部按犹太人的方式安葬耶稣遗体;约翰并没有说,妇女们要为它涂膏。马可和路加的记载只是说,亚利马太人约瑟仅仅用细麻布裹好遗体,这就是说,并没有涂膏;马可和路加的叙述说,从旁目睹了亚利马太人约瑟这种乱糟糟、不完备的安葬的妇女们,在安息日过后要为基督遗体涂膏。在约翰的叙述中,约瑟和尼哥底母做了一切,妇女们什么都没有做,也不愿做什么。在马可和路加的叙述中,亚利马太人约瑟并没将一切都做好,妇女们只是在事后想要做约瑟忘记做或者没有时间做的事。可见,约翰的叙述前后一致;马可和路加的叙述同样前后一致。所以,马可和路加的叙述与约翰的叙述相矛盾;同样,约翰的叙述也与马可和路加的叙述相矛盾。

① 格劳修斯(Hugo Grotius,1583-1645),荷兰神学家、人文主义者。这些例证见其 *Annotationes ad Nivem Testamentum*(《新约评注》)。

我想,这是蛮清楚的。至少对我而言,在仔仔细细考虑了我的好邻居表示反对而向我——几乎不乏愠怒地向我——陈说的一切之后,这还是很清楚的。我的邻居将这个矛盾称为梦想出来的矛盾,他说:"想做一件另一个人已经做过但又可以第二次做的事,显然就不至于相互矛盾了"。当然不至于,亲爱的邻居。不过,完好地安葬一具遗体,并且不曾忘记一个地区和民族的习俗所要求做的一切,按约翰的叙述,这便是约瑟和尼哥底母的安葬方式,难道这就是可以第二次做的事?这就是可以为富于理性的人们第二次做的事?在马可和路加的叙述中,妇女们打算涂膏,这难道不是明显基于亚利马太人约瑟不完善的安葬?同样,约翰的叙述只字不提妇女们打算涂膏,岂不正是因为亚利马太人约瑟和尼哥底母完善的安葬?完善的和不完善的安葬——不正是相互矛盾?您应承认,亲爱的邻居,您根本没有看清楚这里的症结所在!假如在一个福音书作者的叙述中记载着所有两种情况;假如一【381】个福音书作者说,约瑟和尼哥底母也为遗体涂了膏,这同一个作者又说,妇女们同样想为它涂膏;于是人们便认为这个作者自相矛盾:在这种情况下,您的回答还有点儿对路。因为,这个作者自己确认一具遗体可能被两次涂膏,而我们所有的人便必须以勉强可以成立的理由解释,为什么两次涂膏。然而,既然没有哪个福音书作者提到两次涂膏,既然这计划中的两次涂膏只是和谐论的说法,而这种和谐一致并非来自圣灵的启迪,那么,亲爱的邻居,如果您说,也许这第一次涂膏对一丝不苟的妇女们而言还不够完美,也许加利利的希伯莱妇女们有着不同于耶路撒冷流行的涂膏习俗,因而有两次涂膏:男人们必须做的是防腐涂膏,妇女们做的是芳香涂膏——所有这些便纯属子虚乌有了。亲爱的邻居,这全都是子虚乌有,在历史上没有任何依据。尤其为 A 先生[1]所欣赏的关于两次涂膏的奇想必须从历史的其他方面得到证明,使这种奇想看起来不至

---

① 莱斯在其对话体著作中以 B 代表自己的福音和谐说,以 A 代表被 B 说服的谈话对手。

仅仅是从您用它来确认的情况中分离出来的。您说呢?

两次涂膏的奇想毫无根据,还远远不是它最坏的一面。如果我们承认这一奇想,亲爱的邻居,您难道没有看到,它明显地判定约翰的叙述是谎言?约翰的叙述说,约瑟和尼哥底母如此安葬基督的遗体,完全"照犹太人殡葬的规矩"。您却以自己的古怪奇想说:不,不是如此,不完全如此;他们只是完成了涂膏的一半,即防腐涂膏;而另一半,即芳香涂膏还没有做,它公平地留给了那些嗅觉如此挑剔的虔诚的妇女们。

啊,奇妙绝伦的和谐说!它为了调和在诸福音书原文中存在着的两种相互矛盾的记载,除了虚构任何福音书中都只字未曾提到的第三种记载以外,别无其他办【382】法!

啊,虔诚的和谐说!它为了将这一福音书作者从那一福音书作者的可怜和不幸的矛盾中(之所以可怜和不幸,是因为这情况实在微不足道!)解救出来,只能让这一或者那一个作者在另一地方成为撒谎的人!

第三个矛盾

马太所说的在抹大拉的马利亚和另一个马利亚眼前发生的事,是其他福音书作者们让她们走近坟墓时所看见的已经发生的事。

我的佚名作者根据的是马太的叙述中的*ἰδου ἐγενετο*(瞧,发生了!);也许,马太可能是如此理解的。不过,您说得对,亲爱的邻居,*ἰδου*往往只是用来引起读者注意的小品词,并非总是说明事情在所设想的人物在场的情况下发生,*ἐγενετο*毕竟可以被认为是已经发生的意思,为什么您还不满足于这种回答呢?为什么您不仅打击而且要消灭您的对手呢?为什么他必须如同您那样,成为一个不愿区分晨暮的人呢?

对您这种残忍心肠的惩罚接踵而至。因为,您由此而被卷入进一步瓦解之中,其后果是您绝对不可能考虑到的。我指的是那些在

您看来似乎如此清晰而正确的命题(页 131),所以,您认为,将这些命题弄乱必然是蓄意(Vorsatz)。这蓄意就是:不要将真理看成真理!不要区分光明与黑暗!我不知道有什么指责比这一指责更会使我感到害怕,假如我能够设想它在客观上可以成立的话。遗憾的是,我听说它在主观上倒可以成立。不过,您的设想必定完全不同于我,除非您不可能怀有那种反复指责、诽谤成性的残暴心态。

现在,请让我们仔细考察一下那些据称如此清晰而正确的命题。我为自己不【383】得不说一大通多余的废话感到不寒而栗。可是,我说不定也将由此而得到宽恕哩——因为我此生因失言而说过的多余废话更多!

您的第一个命题是:"在星期六深沉的暮色中,两个马利亚走向基督的坟墓,只是要看看它是否未受到惊扰,但从一切迹象看,她们没有达到目的,因为天色太晚了(《太》28)"。

有的命题,如果人们不蓄意弄错便不可能引起怀疑,您的这命题就是其中的一个?如此说来,格罗修斯也曾有过这种不幸的蓄意。他曾明确写道:"马太的叙述在这里指的应是一次晚间走访,其间未发生任何值得一提的事件,但却以沉默略过了与后续的一切相关的晨间走访——这种说法完全不可能成立"(《马太福音》28:2 注疏;【译按】原文为拉丁文)。亲爱的邻居,您可不要因为一个人不是像您、而是像格罗修斯那样思考,便同样使他成为不愿区分光明与黑暗的不幸者中的一个哟。当然,格罗修斯看起来很像是不能区分。我要小心提防,不至诱惑您对我也作出这种判决——您应有此权利。

下面是您的第二个命题,我立即将第三个命题与之联系起来:"星期日清晨一大早,她们与其他形形色色的妇女结伙又走到那里,想要为他的躯体涂膏(《可》16:1、2;《路》24:1)"。"于是,她们看到墓前的石头移开了,墓穴敞开了(《可》16:3、4;《路》14:2)"。

妇女们又走到那里?您有什么理由,亲爱的邻居,加上这个"又"字?马太并没有说,紧接着没有结果的晚间走访之后有一次新的走访呀。其余的福音书作者并没有说,在妇女们一大早的晨间走

访之前曾有过另一次走访。您究竟从哪里知道的这个“又”？究竟是什么理由？——您的和谐说的需要要求有这个“又”。这就够了！那好罢。

您的第四个命题是：“抹大拉的马利亚——她们当中最惊恐不安的女人由于走在前头，最先看到这情形，她没有继续走近坟墓便立即转身往回走，以便向彼得【*384*】和约翰报告她认为完全确定无疑的消息：基督的身体被取走了(《约》20:1、2)”。

可怜的抹大拉的马利亚！算在她账上的蠢事和恶行还不够多？难道她还不得不变成这么一个取悦于可爱的和谐说的傻子——什么？马利亚只是由于从远处看见石头已经从墓门移开，只是由此而断定基督的遗体已经不在里面了？难道她在这一瞬间忘了自己来这里的意图？她与自己的女伴们来这里，是要移开墓门的石头呀。马利亚已经为此忧虑，不知谁能帮助她们移开。马利亚并不想运走基督的遗体，只是想为它涂膏。她难道没有想到，其他人也可能为了同样的目的抢先一步？她难道没有去看看，情况是否如此？她只是推断——难道这也能够叫做推断——石头移开了，所以，遗体也搬走了？马利亚如此推断，然后跑开，跑啊，否则，彼得和约翰就不会及时得知，她是怎样一个粗心大意的傻子。——啊，抹大拉的马利亚肯定是可能如此推断、如此行动的，有什么可以怀疑的呢？——这个抹大拉人是罪人；这意思是，她是妓女。因为，只有一个地道的妓女才可能如此粗心地推断。只是由于如此粗心大意的推断，姑娘才沦为妓女。她无疑就是那个被基督从其身上驱赶出七个魔鬼的抹大拉的马利亚(参阅《可》16,9;《路》8,2)。第八个魔鬼(参阅《太》12,45)——其余魔鬼耻于与之继续住下去的第八个魔鬼仍留在了她身上：这便是那个傻乎乎的粗心大意的魔鬼。没有所有魔鬼中最愚蠢的魔鬼作祟，马利亚不可能如此推断。——可是，人们让她如此推断，不过为了迎合可爱的和谐说。如果抹大拉的马利亚以这种方式带给彼得和约翰的消息果真成为基督复活的第一次宣报，那么，这第一次宣报便是一大可悲事件。

且不要说：无论抹大拉的马利亚在这里的表现多么急不可待、多么粗心，都没有必要为此担心或者气恼；约翰对她的描述就是如此。可是，约翰说些什么呢？——“她看见石头从坟墓挪开了，就跑来见西门彼得和耶【*385*】稣所爱的那个门徒”。她跑了，果真就没有向墓穴里面看看？约翰真的不愿意让我们在念头中补充上这一点？难道不是因为这事是不言而喻的，约翰才略过不提？难道不是因为这事的确不曾发生，约翰才略过不提？如此看来，抹大拉的马利亚不仅是个粗心大意的傻子，还是个不知羞耻的撒谎者，因为她对门徒说：“有人把主从坟墓里挪了去，我们不知道他们把他放到哪里了”（《约》20,1.2）。如果马利亚根本没有看见主是否真的被挪走了，她怎么可能这么说？这些话不正说明，她确实看见了？只是由于马利亚自己在这里要讲这件事（参见《约》20,11－18），约翰才觉得，事先讲她要讲的话完全多余。否则，将自己的猜测假说成了事实，岂不就是撒谎？

我可不愿继续坚持如此诽谤这可怜的抹大拉的马利亚——这是真正的、真正的诽谤。姑且就如我的邻居所要求的那样就此了结吧。因为，我在这里根本不想批驳他的命题，相反，我要接受这些命题，然后与之一起转向马太，看看他如何由此脱身。

耐心的读者，请牢记这四个命题，然后与我一起读马太的叙述：

> 安息日将尽，七日的头一日，天快亮的时候，抹大拉的马利亚和另一个马利亚来看坟墓。忽然，地大震动，因为有主的使者从天上来，把石头滚开，坐在上面。他的像貌如同闪电，衣服洁白如雪。看守的人就因他吓得浑身乱战，甚至如死人一般。天使回答妇女们说：“不要害怕！……”（《太》28:1－5）

如此等等！这就够了，我的读者。可是，我必须知道，你是否真正理解了，你从马太的这几句话读懂了多少？瞧，在我们中间发生了下面一场对话（【译按】这段对话是对莱斯所写的对话式文章的戏

仿)：【386】

我　友善的读者，你现在从马太的叙述中读懂了多少？

你　多少？哼！

我　哈哈！我猜透你的心思了，真的，我一定不可问：多少？而应问：多少种情况？

你　我就是这意思！

我　那么，多少种呢？

你　你要我怎样回答？按健康的人类理智，还是根据你邻居的命题？

我　我希望二者没有什么差别。

你　绝不一样！按健康的人类理智，我只读到一种情况；一切都完全如此进行着，仿佛这是同一个事件唯一的开端、唯一的过程、唯一的结局。我想，我们还是选择一下。

我　好，那就让健康的人类理智先睡一会儿；请用另一种方式回答我。根据我邻居的命题有多少种情况？

你　有三种。第一，一次打算而且已经开始的晚访，由此会有何结果，我不晓得。第二，一次显现，显现给谁，我不晓得。一次晨访，它如何开始的，我不晓得。

我　为什么你说：一次其结果你不晓得的晚访？

你　因为它缺少结局，你的邻居自己也不知道它有什么结果。包括下面的话："她们来察看坟墓"。"她们来"被你的邻居译为："她们走去"。她们走去，他说："可是，城门要么已经闭了，要么她们被守门人警告说，不要走远，如果她们要在城门关闭之前返回城里的话"。总之，她们所做的是一次人们所说的徒劳之行。虽然如此，圣灵认为，这次徒劳之行十分重要，有足够理由让人记载下来。因为，它是出于对耶稣的爱。

我　说得真好，抵得上一篇布道词！可你为什么说：一次显现给某人的你不晓得的显现？

你　因为，据说它不是为妇女们发生的，为此感到惊恐、吓得要死的守护人从中也不可能有多少领悟。【387】

我　那么，你为什么说一次其开始你不晓得的晨访？

你　因为，这次晨访是在与天使的谈话中开始的。“可是天使回答她们说”。这时，她们——那些虔敬的妇女们正在场。没有人听到她们走出或者到达。虽然天使的回答并不以她们事先对天使的提问为前提，但她们至少必须已经在场，并对天使的到达所带给她们的惊愕和好奇流露出某种表情。可见，她们是在场的；既然她们不是从昨天晚上就一直在场，她们的在场就完全由于你的邻居强有力的意愿。

我　你在讽刺他？

你　有何不可？嘿，要是我真正能讽刺就好了！他不也在讽刺一个诚实的撰写历史的人？据说这位历史学家的叙事之所以可笑而愚钝，是因为他要求能成为所有叙事者的典范，是因为圣灵引领着他手中握的笔。

我　亲爱的读者，你瞧，圣灵不仅关注其让每一个福音书作者专门写的东西，还关注在一千七百年之后人们用所有这些作者的记载编成的东西。

你　这正是我所认为的讽刺。不过，讽刺用在这里还嫌太轻。他在亵渎；你的邻居在亵渎。我唯一能够原谅他的是：他不知道自己在说些什么。

我　哎，哎，亲爱的读者，亲爱的读者！连你也不愿理解，“人们如果要以少量的话叙述各种重要事件就必须简洁吗”（参阅《对话五》，页130；【译按】指莱斯的著作）？

你　当然不愿；我怎么会愿意理解胡扯？我所理解的一切是：人们如果以少量的话叙述各种事件，便是简洁的（而并非：必须是简洁的）。或者说，人们如果要简洁，就得以少量的话叙述各种重要的事件。【388】

我　好了，好了。不要对我邻居的话如此咬文嚼字。他那位 A

先生明白他的意思。你也理解他的话,可是你不愿理解,你不愿意。你不愿知道,每一个撰写历史的人都可以自由地从一系列他认为不必要面面俱到地叙述的事件中选择那些他觉得最符合自己的特殊意图的事件。

你　我不愿理解这一点?不,我很理解,而且也很乐于理解。

我　你不愿理解,“读者没有权利去推断:一个撰写历史的人热爱简洁以及——正如人们从其他方面所看到的——省略某些东西,他以先后顺序叙述的东西是直接相互连续的”(同上,页132)。

你　我不愿知道?不,我知道得很清楚。但是,他,你那位邻居不愿知道,不愿理解——

我　不愿?这岂不是也要让我忍受来自你的这个不愿?请不要折磨我了!也不要折磨你自己,善良的读者,正如人们在一切序文中对你称呼的那样。你的这个不愿必须由上帝来裁判——因为只有上帝才能对之作出裁判,它实在太有害、太卑劣、太险恶!留给邻居吧,他对此已经习惯了。假若他知道这不愿让人多么难受,他自己也就不用它了。——你说他不理解,什么意思?

你　他不理解,自己喋喋不休在奢谈的一切并不属于正题。因为,从众多事件中只选取最合于目的的事件而略去其他,这完全不同于将两个不同的事件当成一个事件。前者是修史者可以而且必须经常做的;后者则是修史者绝对不可做的。后者、而非前者,任何修史者绝对不可以做,无论他接受了还是未曾接受圣灵的感召;如果修史者在两种情况下不愿是、不愿永远是不幸的、不可靠的,他就绝对不可以做后者;由于你的邻居的这些命题,将两个不同的事件当成一个事件已经成了马太的累赘。【*389*】

我　竟然如此!

你　瞧你那副傻样子!换句话说,要是取这一事件的头而舍其尾,舍另一事件的头而取其尾,然后将这头和那尾直接连起来,丝毫没有、甚至没有用哪怕一个虚词指出缺少这尾和那头,难道不就是将两个事件变成一个?

我　按照我邻居的命题，马太也许就是这么做的！可是，要是这一事件的尾和那一事件的头没有包含着值得耗费力气去叙述的东西呢？——

你　当然，倘若如此，他可能将它们删去的！不过，他知道应将它们删去吗？在他的灵魂里，必然存在着一种关于这头不属于那尾和那尾不属于这头的念头吗？

我　当然。

你　你是否相信，用某个微不足道的虚词暗示这种必然存在的马太的灵魂中的关于两个事件被压缩和阉割成一个事件的念头，圣灵会认为不妥当或者太难？即便圣灵听任马太信笔写去，我可以肯定，马太自己、马太独自也会知道同样如此简洁地在他的话语中区别开他头脑中已经区别开来的东西。——好了，请代我告诉你的邻居——

我　不，不；我不愿代你告诉我的邻居任何东西。你太尖刻了，没有耐心的读者。退下！退下吧！

我宁可由我请我的邻居平心静气、仔仔细细地考虑这一切——虽然在他看来话说得有些太刺耳，可是，盐如果不用来调味，要它做什么？——有机会时告诉我，他是否仍然认为自己的命题如此清晰而正确，以致将它弄乱只可能是蓄意（Vorsatz）？【*390*】我尤其恳求他细细斟酌一下，如果我们根本不了解这类事物中的和谐，也不愿假定一种使一位福音书作者受到玷污的和谐，是不是更好，是不是对新约诸书更怀有敬畏之心？

第四个矛盾

关于基督复活之后在墓穴之中和周围显现的天使，福音书作者们的矛盾带有普遍性。无论天使的数目，还是天使所处的位置或者天使的谈话，他们的记载相互间都无法统一。

这种矛盾——虽然层面是如此的多——我都乐于向我的邻居承认、由衷地承认。这并不是说，他似乎消除了这种矛盾；他似乎在不残暴伤害自己理应表现敬意并声称怀有崇高敬意的圣经文本的情况下消除了这种矛盾。我完全不是这个意思！

因为假若在马可所叙述的（16：5）*και ἐισελθουσαι ἐις το μνημειον,ἐιδον νεανισκον καθημενον ἐν τοις δεξιοις*（“她们走进坟墓，看见一个少年坐在右边”）这句话里，果真不一定是说，已经进入坟墓坐在右边的天使向她们显现；相反，假若人们对此果真必须如此理解，即“妇女们只是在她们进入坟墓之后，要么在向外张望时，要么在走出坟墓时，方才在坟墓前看见天使的”，那么，岂不产生一个不可回答的问题：为什么她们走进坟墓时没有立即看见天使坐在左边？天使早在妇女们到来之前就已经坐在他移开的石头上了呀。难道可以如此轻易忽略一个形如闪电的天使？

即便马太的叙述也是很明白的，妇女们在走进之前看见天使坐在坟墓前的石头上；她们只是在天使的鼓励和吩咐下，方才走进去的：“过来，看这地方！”关于在说这些话以前发生的一切，天使显然是在坟墓前面对妇女们说的。只是，此后发生的事，他是在坟墓里面告诉她们的。令人不可思议的是，以如此强暴的手段从马可的话中附会出来的东西（【原注】《第五个对话》，页133；【译按】这里所指马可话，见《可》16:5以下），竟如此盲目而肆无忌惮地引用马太的这段叙述【*391*】来证实！

在引述路加福音时，据称两个天使都坐在坟墓外面，而且，妇女们从坟墓里出来以后方才看见这两个天使。怎么可能？莫非妇女们在进入坟墓时是瞎子？或者，莫非天使只是在她们走出来的时候才显现？

所有种种捕风捉影、闪烁其辞的附会究竟为了什么？就为了绝不可有两个以上的天使出现吗？因为福音书作者们最多只提到两个呀！就为了让坐在坟墓前石头上的天使始终能够同时得到细腻的描述？

唉，可怜呀！对于如此吝惜天使的人，对于享受着为数以军团计的天使服务的人，这真是可怜之极！

是的，我们之所以如此吝惜他们——且听我的邻居如是说——不过为了维护福音书作者们的声誉！

你们并非为了维护福音书作者们，邻居！而是为了维护你们那偏狭、跛脚、睨视、忒耳西忒斯式的诸福音书和谐说。① 此说之所以是忒耳西忒斯式的，因为它既丑陋，又尤其对每个福音书作者都极尽诽谤之能事。由于福音书和谐说完全是你们的作品，因此不容受到任何损害！

什么？听我说：冷漠的专事挑剔矛盾的人呵！你们没有注意到，福音书作者们并没有数天使有多少。我这说法对天使岂不更得体？——是的，整个坟墓、坟墓周围的整个广阔的地方，都隐而未现地聚集着无数天使。在那里不只两个天使（犹如一对掷弹兵，他们被留下守护已经随军离去的将军的寓所，直到运走他的全部行李），而是有千百万天使。显现的并非一直是同一个天使，并非一直是那两个天使，毋宁说，时而这一个、时而那一个；时而在这里、时而在那里；时而单独、时而成群结伴；时而说这、时而说那。——【392】

在我看来，马太纯然为描绘唯一一个从天而降的天使所说的 ἦν δε ἡ ἰδεα ἀυτου ὡς ἀστραπη 即"他的相貌如同闪电"这句话，指的便是一个如此形象：它变化不定，既不固定于时间的某一瞬间，也不固定于空间的某一点，甚至在同一霎那和同一地方的两个或者多个不同的人心目中，样子也不同。因为ἰδεα（形象）在这里与προσωπον（面容）不尽相同，如果以此来比照——像格劳修斯所要求的那样——七十子译本的《但以理书》中的一段话，这里本来也应该用这段话中的 προσωπον。在其他任何地方，ἰδεα都没有纯然面容的意思，它更多指某种可见的复杂的东西给人的整体印象。可见，从天而降的天使

① 【译按】忒耳西忒斯（Thersites）：希腊神话中最丑的人，在荷马的《伊利亚特》中被描写为斜眼、跛脚、多嘴多舌、辱骂一切，曾随希腊联军参加特洛伊战争。

的显现犹如闪电；谁如果曾注意过震颤着的眼睛里滞留的冷凝的目光盯着阳光下冻结的积雪时造成的印象，就会明白刚才说的这种现象。这种情况在下面一句话里被描述得如画一般：*και το ἔνδυμα αιυτον λευκον ὡσει χιων*（他的衣服洁白如雪）。

这就是回答，人们一定会认为，它的诗情多于真实。但在这种情况下，我认为，这最可信、最真实。——正是在这一回答的背景下，我觉得，这第四个矛盾实在微不足道、实在太渺小，全然是佚名作者为了要与畏怯的和谐说意念争辩而设想出来的，我再也不愿给它哪怕瞬间的眷顾了。

第五个矛盾

在《路加福音》中，抹大拉的马利亚和其他妇女们向西门彼得、约翰以及其他门徒报告，她们从天使们口中听到耶稣复活的事实；但在《约翰福音》中，抹大拉的马利亚只是独自向彼得和约翰报告，她发现坟墓敞开着，主的遗体已经被从里面搬走了。

很久以来，人们就曾竭力要消除这个矛盾，方法是：设想抹大拉的【*393*】马利亚两次到彼得那里、两次向他报告消息（第一次是约翰叙述的，第二次是路加记载的）；彼得根据她两次报告的消息两次走访坟墓。但是，我这位佚名作者说，彼得两次走访坟墓是无法证明的：因为，路加（24:12）所谈到的走访，毫无疑问正是约翰（20:2）所记载的那次走访；两位福音书作者就此所使用的语词几乎一致，就说明了这一点。

我的邻居对此有何评说呢？他一开始（【原注】《第五个对话》，页136）就说，这个臆想出来的矛盾出自一种谬误，即认为“抹大拉的马利亚同时在那些经历天使第一次显现的妇女们中间”。——难道抹大拉的马利亚不是如此？难道这是人为的谬误？我的邻居莫非不晓得，在四位福音书作者记载的所有和每次显现中，抹大拉的马利亚都在场，教父们还把这视为准则，难道这是为了立即滥用谬误？然

而，我至少认为，带有这种所谓谬误的人，显然比我曾指出的那种人——他不假思索地把马太说成将两个不同的事捏成一件事——对马太的话更公道。姑且不说马太的权威性——因为，我的邻居自认为无论如何必须设法避开提到它，而且，造成诽谤比收回诽谤更容易——马可和路加不也曾用明确的语言说过，抹大拉的马利亚在天使第一次显现时在场？固然，在叙述前往墓地时，路加没有特别提到抹大拉的马利亚，但在叙述返回时，却特别提到了她(24:10)。路加福音的这个段落不正紧接天使第一次显现之后？这就是："那告诉使徒的，就是抹大拉的马利亚和约亚拿、雅各的母亲马利亚，还有与她们在一处的妇女"。【394】不过，我的邻居肯定晓得我曾读过他在其他地方就《马可福音》和《路加福音》特别提到抹大拉的马利亚时的解释！我当然读过；我读了十遍；我以自己所能集中的全部注意力读了。但上帝明鉴：我没有读懂。这是我在这里可能讲的最温和的话；我愿不顾内心的厌恶忠实地抄录他的话——也许抄录之时我会逐渐明白它的意思。我经常将某些东西写进我的脑海和理智。即便现在我能够抄录——我不敢承认这一点——这种辅助手段对于我大概也不再有效了！

迄今为止，我从我的邻居的话中所理解到的一切只是一点："对待路加的记载，应一如对待马可的记载"(【原注】《第三个对话》，页92)。那么，马可的记载是怎样的呢？——在这里，我的理智开始失灵。我的邻居当然不乏自圆其说的话。可惜，有时候，人们面对一大堆话的确又不解其意。"在前往耶稣坟墓以便为他涂膏的女人们当中"，我的邻居说，"马可在第一节首先提到抹大拉的马利亚，这无疑是因为，做这件事的主要是她"。这倒可能。既然已经知道马利亚们多么想为主涂膏，谁会对这种有根据的推测提出异议呢?！——"接着在第五至第八节，马可叙述了天使的显现，但略去了我们从约翰记载中所知道的情况：抹大拉的马利亚离开了众人，她没有一起经历天使的第一次显现"。——同意！虽然我立即觉得，我并不真正明白我同意什么。我不明白，马可略去这个情况，是因为他不知道，

还是因为，他为简洁起见，将之作为无关紧要的东西不予理会。——“当他在第九、十两节记述坟墓旁发生的显现被如实报告给门徒们时——”什么？怎么回事？这两节记述了妇女们在马利亚不在场时所经历的显现？而且如实报告给了门徒们？莫非我面前摊开的不是真正的《马可福音》？抑或我的邻居没有此书？这两节记【395】述的完全是抹大拉的马利亚独自经历的另一次显现，而且正是这个抹大拉的马利亚独自将它报告了门徒们。同样，对本身为基督自己显现的这次显现的叙述，事实上并不同时包含在马可和路加的记载中只是天使显现的第一次显现——绝对不可能同时包含于其中；因为，马可在稍前的第八节明确说，妇女们关于天使的显现“什么也不告诉人”——ὀυδενι ὀυδεν ἑιπον。现在，让我们听完我的邻居的话：“当马可在第九、十两节记述坟墓旁发生的显现被如实报告给门徒时，在众多叙述者中，马可是唯一提到自己在第一节曾提到的女人的人，并合情合理地期待他的读者们应想到，她重又回到那受感动的一群人当中了”。——可是，即便读者们按照邻居而非按照马可的要求表现得合情合理，又于事何益？究竟于事何益？不错，马利亚现在回到了其他女人们当中了；可是，这些女人关于她们在坟墓旁经历的显现“什么也不告诉人”——ὀυδενι ὀυδεν。马利亚从哪里知道的这些情况？她怎么可能向门徒们如实报告她完全不知道的事？或者您——亲爱的邻居——认为，在这里不必如此认真对待这个 ὀυθενι ὀυθεν（“什么也不告诉人”），因为这不过是女人之言，因为这完全不可思议，在道义上不可能：这些女人竟然对天使显现这种事 ὀυθενι ὀυθεν（“什么也不告诉人”）；因为女人总有一个她视为自己的第二自我的亲朋好友——能够对之吐露一切她不曾告诉过别人的事的亲朋好友。您是这意思吗？我说，邻居呀邻居，您是个少见寡识的浅薄鬼！哪怕事实如此，出于对异性的礼貌，也不应该说出口呀——为了一种福音和谐说尤其不可如此说。当然，这样一种极具喜剧性的情节，这样一种可笑的说法，也使福音和谐说更可笑；不过，仅仅可笑而已，丝毫没有变得更合理。——上帝呀，上帝！一个【396】理性的人竟可以如此对

待他自称受你启迪而形成的经文！——可是，我们还没有听完邻居的话。“如果马可认为叙事宜于简洁，而他的叙述显然是最简洁的，并因此将多次提到的抹大拉的马利亚离去的情况略过不提，他便可能只是说：耶稣首先向她和她的同伴们显现，不会在没有她们的情况下首先引领她”。——我是在听一个人的梦呓还是什么？由于马可的叙述显然最简洁——因为它的章节显然最少，他便可以将那些看似真实的事情，那些他为了简洁起见略过不提、甚至根本不曾发生过的事情写成真实吗？邻居，您该醒醒了，请让我们稍微集中一下我们的五种感官！我要摇醒您，请问：我们从约翰的叙述中知道的情况，马可知道略过不提，还是根本不知道？——我先谈后一种情况。如果马可不知道，如果他认为情况恰好相反，即他认为抹大拉的马利亚从不曾离开过其余的妇女们，那么，他当然可以大致如您让他写的那样去写了。我说大致如此，而非完全如此。马可只可能写道，抹大拉的马利亚就在基督复活后对他们显现的首批人当中；而不会说，抹大拉的马利亚完全是基督赐以这种优先的第一个人（马可完全地、优先地单单称她是第一个人，必定出于完全另一层考虑，对此我要作进一步的解释）。那么，亲爱的邻居，我们为了什么而争论呢？当我说我们在进行无谓的争论，请您不要重又入睡！——我们究竟为了什么而争论？如果马可不知道约翰知道的关于复活的一种情况，如果马可从他自己的不知情出发去写，而且有理由如此写：那么，要让他不与那个知道这一情况、从自己的知情出发而写并有理由如此写的人相矛盾，可能吗？因为，每个人都基于他所知或者不知的情况；凡一个人不知道的，他就【397】会当成不曾发生的事。邻居，您承认一切矛盾的源头，却要求它不流动，您简直像个嬉戏的孩子，用手按住水的涌流，仿佛您始终能够用您那小手掌按住它，仿佛水最终不会冲开小手掌，并溅得孩子满身！哈哈！您睁大了眼睛！我这打趣的比喻让您清醒了？可见，既然前提是，福音书作者们并非全都获得同样完整的基督复活时发生的事件的信息，既然承认圣灵让每个作者根据其得到的信息依其良知写作，如果您，我再说一遍，在这一前提

之下,在承认这一事实的情况之下,要擅自消除所有福音书作者们的记载中自然而又必然出现的矛盾,那就只会荒唐可笑了。——可是,这怎么会使您感到唐突?您为什么动怒?您一言不发、面带愠怒,指着您自己说过的话:“如果马可认为宜于将多次提到的抹大拉的马利亚离去的情况略过不提”;而且又再次指一指“如果他认为宜于……”我懂您的意思!我在这里提出的是多余的两难选择,您想要说的是,您不想承认其中的第一种情况。马可想必知道他认为宜于略过不提的东西。我为什么在您不曾想过的事情上纠缠这么长时间呢?——好了,好了,亲爱的邻居,请您千万不要冒火,我在这里所要讨论的只是那些还能忍受的东西,只是您的论断中较少让我感到厌恶的东西。我并不想单刀直入,立即明明白白告诉您:您无异于指责马可蓄意撒谎。您听着——请您不要再睡觉!——按照您承认的两难选择中的第二种情况,如果马可知道抹大拉的马利亚一看见坟墓敞开着便离开她的同伴跑回城里这一情况;如果马可知道,抹大拉的马利亚在显现时根本不在场,显现是当着她的同伴们发生的;如果马可将这次显现称为复活了的基督的第一次显现,【398】那么,他怎么可能写道,抹大拉的马利亚在那次他明明知道她根本不在场的显现中经历了这第一次显现?如果马可不是要蓄意撒谎,他怎么会如此说、如此写?故意将某种我们明知其并非真实的事情当成真实的,这难道不是蓄意说谎?我为了与我以前所说的话保持一致而不得不编织一个谎言,它就不是蓄意的谎言了?它岂不恰恰因此更是蓄意的?谁让你从开始就将事情弄得如此糟,将情况支解得如此破碎,以致你必须说谎,以便使人不至察觉到你这糟糕的开始和支解?噢,真要命!这人又入睡了。你睡吧,耻辱永远唤不醒你,你这浅薄的诋毁福音书作者的人!可是,我们必须一直听完这个人在他嗜睡症的昏迷状态中所写和付印成书的一切。“马可”——他梦呓般地继续说——“很明显是用这些话指妇女们全都经历到的第一次显现,他有理由称之为第一次显现,虽然按照约翰的叙述,这不是抹大拉的马利亚一起经历的那一次,而是她在事后独自经历过一次”。一个人

在做梦,显然什么事都会想得出来! 这些话就是:"在七日的第一日清早,耶稣复活了,就先向抹大拉的马利亚显现,耶稣从她身上曾赶出七个鬼"(《可》16:9)。马可用这些话指的明显并非约翰所记载的(20:14)那次显现,而是马太和路加所说的那次显现? 是马可自己在此以前不久曾说过的虔诚的妇女们同时经历过的那次显现? 很明显! 要是我能知道这明显的嘴脸首先向谁明显地露出来,该多好呀! 我对这类文章的阅读,截止于同时于1699年出版的克莱尔和拉米的和谐论著作[1];打那以后,我未发现这类著作的哪怕最细微的踪迹。【399】我只知道其名的新近的和谐论者们,请原谅我,如果我因出言不逊而对你们或有不公之处的话:我相信,如此罕有的蹩脚文章完全是在我的邻居的粪堆中长出来的。我不知道,它还会长在其他什么地方;除非你们——你们这些和谐论精神的最新继承者们——也拥有催生如此美妙的秽物的粪堆。

然而,所有这些冷嘲热讽都会反弹到我自己头上,如果我不指出,马可在认为对全体妇女们的显现并非第一次显现的情况下,他怎样和从哪种视角才可能称另一次显现为第一次的话。怎样和从哪个视角? 难道我的邻居真的不知道? 他真的不知道吗? 果真如此,他就从没有从整个语境中阅读马可写的这一章。这说明他是外行,他是外行而非神学家。这并不是说,外行似乎无须从整个语境来读他要解释的一节所在的那一章,而只是令人担心一个诚心的——用路德的话来说,既诚心的又具邪念的——外行像一个神学家那样不如此做。

可以说,为了踩死生长在我邻居粪堆上的可恶毒菌——它甚至毒得死一头猪,只要从整个语境来读马可的这一章也就够了,绝对无需再多。谁会不立即注意到,谁还不曾注意到,马可在他写的第十六

---

[1] 克莱尔(Jean Le Clerc)著有 *Harmonia evangelica*(《论福音的和谐》);拉米(Bernard Lamy)著有 *Harmonia, sive Concordia quartuor Evangelistarum*(《四位福音书作者的和谐或者协和》)。

章叙述了对基督复活的两次宣报？一次稍欠可靠，一次完全可靠。稍欠可靠的，是天使的复活宣报，直到第九节开始为止。完全可靠的宣报从第九节开始，内容是基督多次亲身显现，马可主要记载了其中的三次；在这三次以及其他几次显现当中，马可非常明确地说，抹大拉的马利亚独自经历的显现是第一次显现。我不得不好像先咀嚼然后喂给我的读者这杯教理常识的奶汁，为此我真的感到羞赧。可是，那些中邪兕的咽喉往往因一滴纯奶而窒息却又能毫无梗阻地吞下成磅重的鹅卵石，为了取悦这种咽喉，（我这样做）难道没有必要？他们那不幸的先天性过敏症竟如此强有力地与一切纯粹的提供【400】营养的东西作对！

“是呀！”我的邻居会回答说，“谁会只是如此阅读圣经作者们的记述——单单注意每个作者自己讲的话呢？假若人们在阅读每一个别作者的记述时不始终用一只眼睛注意所有其他作者们的记述，那么——哎，当然了！——每个农夫都可以解释马可福音了。而我们、我们神学家们”（显然，在另外的情况下，他敢于再次将这脱落的外壳重又隐藏起来的），“绝不可以在不顾及马太的记述的情况下解释马可的记述。因为，如果我们像每一个孩子所能做到的那样理解马可的记述，以致让马太的记述因此陷入窘境，又有何益？马太不是明确说，那些在坟墓旁除了听到天使宣报的信息以外一无所知的往回走的妇女们，在回城的途中也经历了基督的亲身显现吗？这次显现必定早于抹大拉的马利亚独自经历的那次显现（按《约》20:14 的说法），因为，当时她将主看成园丁。如果马可在他写的第九节指的恰恰是这一次显现，那么，它并非是第一次显现；如果他说，抹大拉的马利亚经历了基督的第一次亲身显现，那么，马可只是要向人说明（但他自己并不相信），抹大拉的马利亚一直与全体妇女呆在一起，与她们同时在回城里的路上首先完全单独看见了复活的基督”。——

这符合邻居的意见吧？不是吗？——他在睡觉。你们回答呀，你们这些将他在昏睡中讲的话当成神谕的人们！——难道不是吗？

不过，我首先不得不暂时还要站到他那一边去，并且说明，虽然

如此，他可爱的和谐论还是有办法的，而且也不至使马可受到多么粗暴的伤害。如果他不知道如何使基督的显现在约翰的叙事中(20:14)始终还是(根据《可》16:9)第一次显现，而这又不影响基督向走在归途中的全体妇女们显现，那么，他就应该向诗人学习(【原注】Messias(《弥赛亚》)第十四歌)。[①] 当然，向一个诗人能够学些什么呢？诗人愿意以其世俗的想象力牵强附会那些必须用神圣的圣经诠释学牵强附会的东西。【*401*】不过，这一不曾用过的优点，并不是我在这里想要加给我的邻居的东西。我仅仅想向他提出一个小小的问题——当然要等他醒过来的时候。这个问题不仅与当前的个别情况有关，也与整个和谐论有关。

在下面一点上，我们无疑是一致的吧？这就是：如果一个书写世俗历史的人完全前后一致，他所说的事情可以(随意)连贯起来——当然，也可以分离开来，于是，对他的记载作最为自然的解释时一旦与其他历史撰写者发生矛盾，就宁可将这矛盾算在他名下，无须通过对他的话作稍欠自然的解释来将他与别人比较，从而不得不使他自相矛盾。——我想，世上不至有人会否认这一点的。人们怎么会知道，这位历史撰写者——我以其自身为代价使之与另一个历史撰写者达到一致的历史撰写者，是否愿意与这另一个达到一致呢？他是否恰恰在自己与另一个人不一致的地方想暗自批驳这另一个人呢？——现在，我提出我的问题！既然如此，在将这些应是而且事实上也是历史撰写者的福音书作者变成圣灵可能以种种不同方式应用的工具以前，我们不应首先以对每一历史撰写者采取的公正态度来对待他们吗？

假若我们如此行事，岂不更合理：你们的和谐论、你们这些咬文嚼字、曲解人意的人又当藏身何处？你们这些人哪！我指的不是较好的一些人，他们仅限于要求取得一致的结论，听任在此一结论中不

① 【译按】这里指德国诗人克洛卜斯多克(Friedrich Gottlieb Klopstock, 1724 - 1803)用六步抑扬格写的叙事诗(*Messias*)。

至引起任何改变的细致的次要情况保持其差别和矛盾。我指的不是基督徒们在塔提安[①]时代所要求的那一种【402】和谐。我指的是奥西安德尔[②]式的和谐，或者正如温和的奥西安德尔派名称拥有的那种和谐（因为他们或多或少全都是奥西安德尔式的）——简而言之，这是一种只有路德派才有的和谐说，一种只可能产生于被误解的路德思想的和谐说。这种和谐说、这种蜡制鼻子般的和谐说，力图救出每一福音书作者的每一音节，以便用所有福音书组合成一种东西，而任何一个福音书作者都不会认为这种东西是他自己的。如果我们首先让福音书作者作为健康、自然的人进行写作，我的佚名作者的异议特别反对的这种和谐说、特别引起这些异议的和谐说又会何处藏身？谁还需要它？谁还喜欢它？

是的，惟正统论者想道：可是，福音书作者也并非健康、自然的人呀；他们远远不仅是如此。那好，我可以大胆地说，这个“不仅”要让他们付出高昂代价。人们分别将每一福音书作者贬低为最可怜的历史涂鸦者，然后又将他们一起 in corpore（全都）抬高，使他们超越于一切人类的历史学家之上。

不过，这种一般性讨论使我过分远离了我应在这里思考的个案。现在回到正题。我的邻居肆无忌惮地、空前地、无休无止地糟蹋马可，使我说了这些多余的话。审慎的邻居用另一种语言重复了他的意见，使我这个很容易被指责为夸大其词的人感到幸运。他的 A 先生曾冒昧插话，请他考虑一下，是否可以不断然说，“马可甚至不知道，抹大拉的马利亚独自经历了一次亲身显现”。对这一插话，我的邻居小心翼翼地回答：“我本来不想这么说”——即不想说，马可对马利亚完全独自经历的那次特殊显现一无所知；多么聪明！他不想

---

① 塔提安（Tatianus，约 120－173），叙利亚神学家，著有《四福音合参》（*Diatessaron*），将诸福音书编成单一而连贯的记叙文体，为希腊文与叙利亚文对照本。

② 奥西安德尔（Anderas Osiander，1498－1552），德国神学家，以其《诸福音书和谐论》（*Evangelienharmonie*）一书奠定了路德派的和谐说理论。

对马可的话作任何断言,否则,关于上述情况至少有完整的一节(16:9)就肯定会被当成是塞进去和添加进去的!——"而是",他继续说,"我宁愿重复我说过的话"。为【403】稳妥起见,我愿跟着他一起重复。因为,我内心始终充满怜悯,不忍让一个无疑有着最善良的目的的诚实人说出如此混乱而粗野的东西。他重复说:"既然马可没有提到抹大拉的马利亚离开了其余的人"——(虽然马可已经知道这一点)——"而是让她在其余人的陪伴下走向坟墓"——(马可绝对不至这么做,因为他已经知道上述情况)——"他记述了天使的显现和天使托付给她的任务,并提到这任务完成的情况"——(天使并没有托付给抹大拉的马利亚任何任务,因为她不在场;关于天使托付给其余的妇女们的任务的完成情况,马可只字未提。相反,他明确说,她没有完成这一任务:ὀυδενι ὀυδεν ἐιπον【她们什么也不告诉人】;因为,ὀυδενι被译为 nemini obvio【没有人被遇到】,于是,具有一般意义的"没有人",就被局限于指她们将遇到的任何人,而她们仅仅是不愿将自己经历到的显现径直告诉这些人——事实上,这比用上面的讽刺来自圆其说还要可笑。[1] 马可让人报告给全体门徒的事【第10、11节】,显然仅仅是抹大拉的马利亚关于特地为她而发生的显现这一事实。马利亚完全是独自来的,她独自向他们说:主活着,και ἐθεαθη ὑπ' ἀυτης 不是ὑπ' ἀυτων【是她看见的,不是她们。——《可》16:11】。情况就是如此,人们不妨听下去;因为,如此美妙的东西人们往往是听不厌的!)——"那么,马可指的是成群的妇女们所经历的显现,这完全有理由是第一次显现"。——(可是,既然这次显现只是马太单独记述的,马可和路加都不曾提到,可以说,既然这次显现完全有理由是第一次显现,马可不愿顾及而且也不可能顾及,那么,马可怎么可以说,它是为抹大拉的马利亚、单单为抹大拉的马

---

① 【译按】这里的讨论对不熟悉西方语言的读者较难理解,ὀυδενι ὀυδεν ἐιπον这个句子如逐字直译则是:(她们)告诉-没有人-某事,在拉丁文和德文中都有对应的表达方式,在汉语中只能将否定词放在动词前:不告诉任何人这件事。

利亚发生的呢？马可知道这甚至不曾同时为她发生过的呀。即便是同时为她发生的，马可出于这一理由岂不同样可以说，主首先是向雅各的母亲马利亚或者约翰娜或者撒罗米显现的？抹大拉的马利亚有何特权，以致马可只在谈到她时说，复活者首先向她显现？）——“每位读者”，我的邻居继续重【404】复着自己的话，仿佛意识到自己曾说过某些具有非凡机敏和内涵的东西似的：“每个对约翰的叙事一无所知的读者都会如此理解”——（这已受到驳斥，要么世界上就从不曾有某种受到过驳斥的东西了！）——“凡读过约翰记述的人都将很容易看到，马可为什么将抹大拉经历的一次显现称为第一次显现；因为，他要以此指出为那些——他在其中首先指名提到抹大拉——妇女们发生的显现”。——好一个理由！由于马可在他本不应指名提及抹大拉的马利亚的这个场合中首先指名提及她，所以，他清清楚楚、明明白白而又以真理之事实在另一场合就她所讲的话，绝不可被理解为是在这一场合讲的，而必须被理解为是在前一场合讲的！

现在，我总算幸运地回到了我在上面第一次离开主题的地方，回到了我的邻居所说的那句话：“对待路加的记载应一如对待马可的记载”——可以说，我们只讨论了关于后者的唯一一点。——也曾有过一些人，他们不认可马可关于复活的基督所讲述的不同情况，尤其第九节所说：*Αναστας πρωτον ἐφανη Μαριά τή Μαγδαληνή*（他复活了，就先向抹大拉的马利亚显现）——就此我的邻居留下了如此美妙的不朽之言——使他们产生莫大的反感，因为，如哲罗姆所说（【原注】参见米尔的注释）①，马可 diversa atque contraria Evangelistis caeteris narrare videatur（似乎在叙述着与其余福音书作者相左和相矛盾的事）。——那么，这些人做了些什么呢？由于他们并不像我的邻居那么温文尔雅；由于他们并不像我的邻居那样深谙圣经诠释学和希腊文——您自己想一下，亲爱的邻居——（我希望这一炉香火能惊

① 米尔（John Mill，1645 - 1707），英国神学家，他在 1707 出版的新约希腊文本中引用了教父们的注疏。这里引用的哲罗姆语，出自他致女基督徒迪比娅的信。

醒您)——您想一下——于是,这些无知的笨家伙便悍然宣称,这整个一节连同其后续的一切通通是他人后来的续写,并在他们出版的《马可福音》版本中以ἐφοβουντο γαρ("因为他们害怕";【译按】这是《可》第十六节的最后一句)结束全书——这难道不会令人吃惊?难道不是所能设想的最具亵渎性的狂妄行为?——可是(只在我们中间讲,邻居!),我宁可不单单将这整整一节、不单单将马可福音全书、不单单将所有四部福音书,而且将整个新约全书连同启示通通当成废铜烂铁丢弃,也不敢贸然像您擅自篡改马可福音中的一节【405】那样,篡改其中任何一个段落。这话只在我们当中说!

而且,甚至还要篡改路加的记载:"对待它应一如对待马可的记载"。因为,您说,路加忽略了——(可是他知道吗?)——"我们从约翰福音中知道的那个经常被提到的情况,并在坟墓旁所发生的事件的叙述者当中首先提到抹大拉的马利亚,虽然她在第一次显现时并不在场,也并非事件的第一个叙述者"——(即便路加知道这件事,却又违背自己的良知写得如此杂乱无章,这也是因为圣灵在引导他的笔。这并不重要!现在,请打哈欠的读者注意,下面还有可笑的呢)。"抹大拉的马利亚",邻居继续说,"完全单独地经历了第一次显现"——(邻居,请您细细想想!您从哪里知道的?)——"她似乎特别充满着这显现的影响,她比其他人有更多的责任向门徒们报告,因此,她的报告——有别于众同伴们的报告——被特别提到,并不无道理地被放在她们的报告之先,虽然它迟一个小时到达"。我无意在这里批驳这种奇怪的由强而弱的表达(Antikimax),为适应这种表达,福音书作者须得不惜明知故犯使时序先后颠倒。一个人间的历史撰写者正是鉴于抹大拉的马利亚比其他人较多地领受了向门徒们报告的委托,所以,哪怕时序并未提出要求,也须将她的报告放到后面,因为,人们自然地将较少者放到前面。然而,一个超越于人间的作者、一个接受灵感的作者呢,这里说的是这种人哪!——对此,我不得不保持沉默。只是,我须完全解释清楚我已经提出的问题,如果要让我的读者发笑的话——说不准他在打哈欠之前还能够发出笑声

呢。"抹大拉的马利亚完全单独地",邻居说,"经历了第一次显现"。真的如此？老天哪,您究竟从哪里知道的？证明马利亚完全独自首先看见复活者本身的唯一文字记载,是《马可福音》的第九节,这是您在谈到显现时不愿承认的一节,您自称您已经证明,其中所指的第一次显现是抹大拉的马利亚与其他妇女们同时在归途【406】所经历的那一次显现。《约翰福音》中唯一同样讲述我所说的而非您所说的那次显现的一节(20:16)和被您如此滥加解释的《马可福音》的一节,都只字未说它是第一次显现。即便福音书在此以前不曾讲到任何其他显现,也不可由此推断说,在此以前不曾发生过显现。您究竟从哪里知道,抹大拉的马利亚完全单独地经历了基督的第一次亲身显现？我希望,您不至用一段话既证明寻常的看法,也证明新近您才加进去的意见吧？您不至像那个吝啬鬼一样,在马槽中寻找草料吧？您自己心里明白,您已经将它偷去喂自己的马了。——可是,情况却正是如此。真的——现在世上有诠释家呀——我不相信,一个人不可靠的记忆竟如此嘲笑捉弄他。亲爱的邻居,您可要记住,至少将来要记住,除了撒谎者外,世上没有谁比可怜的诠释家更需要有一副好记性了。如果说,我写到这里不耐烦,满腔厌恶地掷笔一旁,该不会有谁责怪我吧？我已经写了十个矛盾的一半,可我发现,在所有五个矛盾中,还没有哪一个被驳倒。其实对我而言,只要一个矛盾未被驳倒,已足以说明问题了。尽管如此,我还是勇敢地走向另一半！

第六个矛盾

据马太记载(参见《太》28,8 以下;《约》20,14 以下),复活的耶稣是在抹大拉的马利亚返回城里的路上向她显现的;而按照约翰的说法,则是在墓门之前。

让我们将《马太福音》和《约翰福音》放在这样一个读者面前,他没有偏见,对和谐论的补缀术一无所知,富于理性;且听听他说些什么。如果这不是矛盾,那就没有什么矛盾了。怎么,不是吗？甚至和

谐论者不是也承认，假若不是他们善于使马太不说他说过的话，这里仍然明显地存在着一个矛盾吗？假若《马太福音》——在得【407】到自然理解的情况下——与《约翰福音》能够一致，邻居还会像我在上文指出的那样，如此糟蹋马太福音？——在出城去看基督遗体并在坟墓旁经历天使显现的妇女们当中，马太明确提到抹大拉的马利亚；对这一点，马可也明确地加以强调；对这一点，路加也明确地加以强调。三位作者中，没有谁写下任何一个字足以令人推断，抹大拉的马利亚在到达墓旁之前曾离开其余的妇女们。——可是，约翰也理应获知这种情况呀。约翰呢？——至少邻居会如此说："抹大拉的马利亚没有留在与她一起出城看坟墓的妇女们那里，而是在发现坟墓敞开之后跑回去了，她向约翰讲述得是如此清楚，使他与马太相矛盾的确太无理了"。在这里，我不禁又陷于困惑：我和邻居所读的是否是《约翰福音》的同一种文本（《约》20，14 节以下）？我们读的不可能是同一文本。因为，在他的文本中据称如此清楚地写着的东西，在我的文本中根本没有。在他的文本中据称清楚地写着，"抹大拉的马利亚没有留在与她一起出城看坟墓的妇女们那里"；在我的文本中，根本没有说抹大拉的马利亚与其他妇女们一起出城。我的《约翰福音》让抹大拉的马利亚独自一人走向坟墓，不知有女人们陪伴她；我的《约翰福音》没有说，她一看见敞开的坟墓便如此急忙离开她们。在邻居的《约翰福音》中就没有其他东西，就没有更多的东西了吗？邻居会如此武断，以自己的无理来指责对手吗？——可为什么不会呢？邻居似乎恰恰是那种人——即便在最不占理的时候也表现得最不可一世。我的《约翰福音》和他的《约翰福音》是同样的；全部差别只在于，我用自己纯净的双眼读它；他则相反，透过他的和谐论眼镜读它。在他的和谐论中、而并非《约翰福音》中写着，马利亚从远处一看见坟墓敞开着，便不由分说地径自离开其余的妇女们，急忙向城里奔去。在《约翰福音》中，马利亚既非如此无礼，也【408】不是如此粗心。或者，人们是否想与诗人亦步亦趋，不是让她粗心，而是将她写成惊慌失措的样子？

抹大拉的马利亚走来,看见坟墓敞开着,
岩石被移开,她掉头逃跑,高叫着,
急奔回耶路撒冷。可是,那些走来的人
并不惊慌,从容地走了过去。
——克洛卜斯托克:《弥赛亚》第十四歌,第35行以下

完全一样!她的行为同样不可理解:因为,一个女人在看到自己的几个同性伙伴伫立不动的时候,不大会出于害怕逃开;或者,几个女人在看到一个女人因害怕而逃走时,也很难伫立不动。由此不难看出,为什么抹大拉的马利亚扮演的必然是个胆小得可笑或者粗心得可笑的角色。假若人们让抹大拉的马利亚与其余妇女们一直走到墓旁,她就会与她们一起同时看见天使了,据约翰的记载,当她将最初的消息传给两个使徒的时候,据称她除了空空的墓穴外,什么也不曾看见。——可怜的抹大拉的马利亚呀!假若福音书作者只是人间的历史撰写者,你始终会保持着名誉。因为,人们习惯上总宁可让一个人间的历史撰写者对某件事知之不确,也不愿让他所记述的一个人反常地做出乏味的事情。可是,福音书作者是具有神性的;这就是说——多么美妙的神性!——不仅他们中的每个人所说的东西具有神性,而且我们让他们所有的人众口一声地用我们释经学的传声筒可能说的一切,也都具有神性:所以,你——可怜的马利亚呀!——成为和谐论的一个丑角。

“在这里,我几乎按捺不住我对此人不知羞耻的愤怒”,邻居在提到我的佚名作者时说。上帝垂恩,不要让我的读者认为,我自己在用这些话说我的邻居!我不明白我有什么理由要对我为之怀有怜悯的人表示愤怒。是的,人们必定应对这样一个人怀有怜悯,他居然将下面的诡辩看得如此确凿无疑,以致他可以为此发一通议论。“约翰清楚地说,耶稣在墓旁向抹大拉的马利亚显现,马太则说,他在妇女们从坟墓回城的归途中遇见她们。难道不必要首先以理性方式证明马利亚曾在妇女们当中吗?”——(必要?有什么必要首先证明这

一点？马太讲的不【409】是明明白白吗？相反，您没有必要证明马太没讲过这些话吗？）——“这事并没有发生，因为，据《约翰福音》第二十章1－18的记载，这不可能发生”——当然这事并没有发生，因为只要马太写了，它就是发生过。只要马太在约翰写之前写过，它就发生过[①]。谁会在梦中想入非非地认为，抹大拉的马利亚不曾在妇女们中间？马太首先就提到她在她们当中的呀：马可提到过、路加也提到过，不是吗？在这段时间里，抹大拉的马利亚就在这些妇女们当中——她们在回城里的路上耶稣对她们显现，这是明明白白的，并没有矛盾，难道不对吗？为什么只是自从约翰记述以后，这就不真实了呢？就因为这与约翰所记述的相矛盾？当然了——难道，在福音书中就不允许有矛盾？我们一定要它们字字句句都能够相互协调一致？这是谁说的？您尽可以在它们可以相互调和而又不致使这一或那一受到伤害的地方使之调和。谁会不乐于为之呢？但是，以伤害一个或几个福音书作者为代价使福音书协调一致，让作者们因此成为粗心的、可怜的历史撰写者，他们因此而不能自圆其说，因此而必定明知故犯地、蓄意地（如我指出的那样）记载下种种谎言——哪个健康的肠胃能够消化这样的调和？它岂不比所有那些人们许诺可用调和来消除的矛盾更难消化？

“尽管如此”，邻居继续写道，“佚名作者却将两位福音书作者置于矛盾之中，犹如以色列的两个为指控苏珊娜而作伪证的长老”[②]——用苏珊娜的故事来比喻这种解释，并不使我心悦诚服。为什么呢？因为，我无论如何不能说服自己相信，如果法官们仅仅根据两个长老陷于其中的矛盾而判罚他们，但以理对法官们采取的这一错误步骤不致起误导作用。这是他们自己的供认使然。单纯的矛盾

---

① 莱辛在这里认为，四种福音书的先后排列以时间顺序为准；对于福音书和谐论者来说，这类历史问题无关紧要。

② 苏姗娜（Susanna）：据《但以理书》的次经称，苏姗娜是居住在巴比伦的诚笃的犹太少妇，被两个长老错误地指控犯有通奸罪。

不可能提供不利于他们的证明；只是使他们出人意料地承认他们在【410】恶意中伤的机会。所以，我认为，虽然同一个现象在两个不同的地点发生——正如同一件事同时在一株橡树和一株菩提树下同时发生那样——是巨大的矛盾，但如果基于第一个矛盾——尽管它或许始终和永远存在于诸福音书中——便推断说，“可见，福音书作者是撒谎者，可见，人们不必相信福音书作者所说的一切”，这种推断事实上同样过分草率，正如法官们只是根据这一长老将橡树看成菩提树，或者那一长老将菩提树看成橡树，从而可能草率决定将他们乱石击死。法官们之所以看错，是因为他们的一双贪色的眼睛盯着的并非淫荡场景上的树，而是完全另外的东西。

因此，我几乎无意指责邻居就“不知羞耻的人！”[1]发的这通议论。他由此所看到的，也许不仅是佚名作者在《马太福音》与《约翰福音》之间发现的矛盾，而且是佚名作者自以为可以从这一和其他相似的矛盾中作出的推断。他由此而顿生一股神圣的激愤；我感到非常满意的是，他怀着这股神圣的激愤只是大声说“不知羞耻的人”，并没有发出“撒旦哪，上帝诅咒你”（旧约《亚》3:2）的叫喊。紧接着说出的话，至少言之无物，形式上的诅咒对此倒颇为得体。“假若这矛盾果真存在的话，在他之前，难道没有基督徒注意到这种荒唐的矛盾？这些如此否定宗教，以人类理智之总租佃人自居的人，必定是一些傲慢的人”。首先，亲爱的邻居，您了解的情况不准确，《马太福音》与《约翰福音》之间存在的这个矛盾并非早已受到过指责。其次，即便未发生过这种事，佚名作者最先发现了这个矛盾，又有何妨？现在世上被忽略的比被看到的更多，多得数不过来。只有那些认为一切应始终像他们从自己的教授那里听来的那样一成不变的人，才无法想象这一事实。这些人比您如此意味深长地称之为人类理智的总租佃人的人——我不知道这称谓从何而来——对真理更有害。因

---

[1] 莱斯在他的书中骂赖马鲁斯为“不知羞耻的人”，上面援引的他的话则称赖马鲁斯的做法是“不知羞耻”。

为，后者所租佃来的东西，他们本来就有，只是，他们在应急【*411*】卖出时略贵一些。可是前一类人！他们根本容不得后者自以为专门租佃来的东西存在于世界上。——亲爱的邻居，您如果问我，在我这位佚名作者之前，谁曾注意到我们正在讨论的这个矛盾，那么，我现在只作如下回答：奥古斯丁对此已经作过回答。当然，他的回答与您完全不同。奥古斯丁说——算了，还是请您自己去翻翻他的书①。如果我要跟着您一起追溯您似乎同样知之不多的最古老的和谐论，我将会陷于没完没了的讨论。

第七个矛盾

在《马太福音》中，妇女们抱着复活者的脚；在《路加福音》中，复活者自己勉励集合而来的11个人；在《约翰福音》中，复活者命令多马用手去摸他；只是在谈到抹大拉的马利亚时，《约翰福音》说，复活者绝不愿让人摸他。

如果两个或者多个福音书作者相互矛盾，而且没有必要使他们的记载协调一致，尤其当这种一致是在极其不自然的情况下达到的时候，我很倾向于让一切原封不动，宁可承认矛盾，也不愿用我与之不同的破布去补缀他们虽已磨损但仍不失其威严的紫袍。不过，倘若有人想劝说我相信一个福音书作者自相矛盾，我绝不会曲意接受。因为，正如多不是一，一也不会是多。倘若最知情、最诚实的叙述者与其他一些跟他同时叙述的人没有矛盾，那么，他必然曾帮助这些人写作，或者这些人必然曾帮助他写作；我不愿如此推断福音书作者们。相反，如果一个历史撰写者要使自己不自相矛盾，他只须始终如一地是他曾经是的人。因此，既然在这个矛盾上，不仅马太和路加跟

---

① 【原注】De consensu Evagel. L. Ⅲ. c. 24（《论诸福音书之一致性》卷三，24章）。【德文版编者注】奥古斯丁在这里说明，马太、马可与路加分别记述了墓旁出现的两个不同天使；约翰以及马太将之解释为两次不同的显现。

约翰相左，而且约翰自己也前后不一，所以，我从来就把它归入那些无须费多大力气便可解决的矛盾之列。【412】因为约翰说，复活者不仅不拒绝，而且要求多马摸他；这同一个约翰又说，复活者不愿让抹大拉的马利亚摸，所以，我无法想象约翰要以此说明两件相互矛盾的事；一件事是，基督要通过他的可感觉性使心存疑惑的多马信服，一件事是，基督要通过他的不可感觉性使已经信服的抹大拉的马利亚在她向他伸出手时不再产生疑惑。因为，约翰绝对只可能将两件事当中的一件看成是真实的：在复活之后，基督要么有一副可感觉的实体性的身体，要么有一副不可感觉的虚假身体。

所以，假如邻居对这个矛盾的回答更少一些尖刻和轻邈，我倒可能完全乐于承认，他对此是作出了回答的。可是，人们对一个其机敏、其学养不如他的人所表露的这种口吻是很难忍受的，这反而刺激他们为自己本来愿意放弃的立场辩护。

我抱着这个目的要求邻居只牢记一点：他对约翰的一段话(20:17)的解释是他的整个回答赖以立足的依据，这段话远远不是像他所认为的那样已告终结。诚然，自150年以来，这种解释几乎为人所普遍接受；但这种解释也使这完整的一段话变得如此贫乏、如此空洞、如此冷漠、如此流俗，整个古代都曾从中寻求某种不同的东西和更深一层的东西，也就不足为怪了。格劳修斯甚至仍然沉缅于古代神秘主义的诠释；亲爱的邻居，这些人却恰恰不是头脑有病，他们将这种以及现代人的许多种诠释看成真正抽空了所诠释的段落。

第八个矛盾

据《马太福音》和《马可福音》称，复活之后，基督立刻一方面通过坟墓中的天使，另一方面口头通过正要返回城里的妇女们告知他的门徒们前往加利利；而《路【413】加福音》的记载却说，就在复活的那一天，基督命令同一些人全部留在耶路撒冷，直到圣灵为他们施洗，这事是在圣灵降临节发生的。

在所有迄今出现的矛盾中,这个矛盾可能是我最乐于回答的。面对这个矛盾时,令人奇怪的是,每个福音书作者各自都小心翼翼,避免陷入其中。因为,假若耶稣向自己的门徒们提出这两项要求,假若他在不同的时间命令门徒完成这两项要求,那么,那个记述要求门徒去加利利的命令的作者(马太),便不至对耶路撒冷发生的一切显现保持沉默①,只记述在加利利的一座山上发生的唯一一次显现;那个让复活者命令自己的门徒们在最初50天内不可走出耶路撒冷的作者路加,不仅要讲述耶路撒冷发生的全部显现,而且还要让那次在耶路撒冷门户紧闭的情况下的显现发生(《路》,24:41),但在约翰的记述中(21:1-13),几乎同一形式的显现却发生在加利利的海边。

对所有这种种情况,佚名作者分析得明明白白,这也是我曾首先期待于我的邻居的。我并非指望他会作出还不曾有哪位诠释家作过的事,而是突然想到,一只瞎母鸡有时也会啄到一颗谷粒;喋喋不休的浅薄空谈往往为一种深刻的思考提供机会;毫无幽默感的人,间或也会在极度尴尬之中突然讲出几句非常诙谐的为自己辩解的话来。我想,在这里,瞎母鸡会认真扒来扒去:谁知道,在扒开的粪堆里不会有一小颗美丽的宝石呢?这小宝石或许对我有利。

这不!这里就是瞎母鸡扒出来的小宝石。其他人尽可以称它是别的什么,我却把它看成一颗蟾蜍石,当然也可能是一颗山猫石②,因为它是空心的。

可是,就狡黠而言,有些人会说,我的邻居抵得上十个人。因为,他仅限于以【*414*】自己个人的名义陈述这第八个矛盾;在邻居陈述之后,他那个谦逊的、讲授的B便转向听取讲授,接着转过来又向邻居的A说:"您对此有何评说?"接着,A评说如下:"我要说的是我经常说的话。在制造矛盾时,我们这位作者想必把一切都搞乱了。诚

---

① 《太》28,9记载了耶稣在耶路撒冷向妇女们显现的事,莱辛忽略了这一点。

② 【译按】蟾蜍石据传说取自蟾蜍头,山猫石据称由山猫尿形成,后者其实是乌贼骨化石。两种宝石都可镶进戒指,据欧洲民间迷信,后者可防雷雨袭击。

然，天使和耶稣自己在他复活的那一天都曾命令妇女们告诉他的门徒们，让他们到加利利去，他们将在那里看到他；然而，要说耶稣就在这一天命令他们留在耶路撒冷，却并非事实；这是耶稣在升天那一天命令门徒做的，能够读《徒》第一章第三、四节的谁都看得明白。”

原来如此？这并非事实？谁都会看明白？我为A的这番话高兴——这个A从一开始就不讨人喜欢，因为他阴险、邪恶，两面三刀。——亲爱的邻居，您在您的对话中是跟些什么人交往哟！您难道没有察觉到，这个心怀歹意的A很想让您声名扫地？凡是他在对话中所说的，都会给您带来麻烦，因为您对此未置一词加以责罚。

老实说，您的狡黠，亲爱的邻居，即您不亲自作出这种回答，只是让他人为您代言，于您毫无裨益。您大概曾听说过，一个人可以随心所欲地在一出喜剧里让他的人物讲他要讲的话，只要这与他所设定的人物性格不发生矛盾；他可以随心所欲地让他们恶毒诅咒、撒谎和亵渎；谁都绝不可让喜剧作者对这些人物的话负责。然而，为探讨真理而写成的对话并非喜剧；这类对话的作者必须对一切负责，对一切他有时并未在其中表示拒绝、或者至少没有以不认可的旁敲侧击指出的东西负责。

亲爱的邻居，您说什么？您说，暂且留在耶路撒冷的命令是基督在自己升天那天给门徒们下的，任何能够读《徒》第一章三、四节的人都必定看得明白，是吗？我真无法理解，您竟会如此信口雌黄，写出这种东西公之于世人。假如圣经【*415*】在世上还非常稀少，人们不得不到千百里之外转抄，那还有情可原。可是，现在您的每个读者只要伸手翻阅，就可证明您未讲真话，这确实令人难以理解，实在令人百思而不得其解！

真正的事实是：《使徒行传》（这一章）从开始直到第九节，共有三个不同段落，一个习惯于在昏睡中阅读的人，可能把这三段混在一起了。头两节只是从《路加一书》向《路加二书》过渡，这有着详尽的

说明,一直到与他的福音书连接起来。[①] 接着,路加在三、四、五节简单地重复了基督在复活后40天里所做的事和所说的话,然后,在第六节追溯自己的书所记述的最后一个事件,于是,路加重新接上了自己的叙述线索。这最后一个事件便是基督升天。关于这一事件,我们从六、七、八节了解到一种情况,即路加由于着眼于未来,宁愿在两书的开头而非一书的结尾叙述这一事件。

假若要门徒们暂时不应离开耶路撒冷的命令出现在中间一段;假若可以否定第六节的συνελθοντες(他们聚集在一起)与第四节的συναλιζομενος(当他召集他们聚会的时候)有关系,路加在第六节开始讲述的是另一次集会,而非他在第四节提到的集会——这儿说的只是11个门徒的集会,并非第六节描述的要求门徒们在升天那天到场的一次规模大得多的集会;假若第四节的συναλιζομενος的意思只是召集,没有别的意思,因而两位最古老的译者——以convescens(聚餐)表述这种情况的拉丁文译者和抒情式译者——完全错了;假若路加用这个词所要表述的极有可能并非色诺芬(Xenophon)[②]曾用过的意思,而是指自己的另一段话,[③]——您怎么可以说,每个能够阅读《使徒行传》第【*416*】一章第三、四节的人都会看明白,基督并非在复活之日、而是在升天之日命令门徒们暂时留在耶路撒冷的呢?我也能够阅读,可并未看明白这一点。当然也可以说:我不愿看明白,而且也完全有道理;我不愿用别人的眼睛,而愿用我自己的眼睛

---

① 【译按】据传说,《使徒行传》的编著者为路加,它是《路加福音》的续篇,所以莱辛称为路加二书,《路加福音》则被称为《路加一书》。

② 色诺芬(Xenophon,约前430-约前355),古希腊历史学家,他的《会饮》一文用的词是υμποσιος并非集会的意思。

③ 【原注】参见Boisii Veteris Interpretis cum recentioribus Collatio(《Boy的旧译本与其他现代译本比较》),页347;Conf. Stockius ad I. q.(并参考Stock的书;【译按】John Boy,1571-1625,英国坎特伯雷教长;Ch. Stock,1672-1733,德国哲学家和东方学家);Veteris interpretis cum Benza aliis que recentioritus collatio in quatuor Evangeliis et Apostcrorum Actis(《四福音书和使徒行传译本与本萨和其他现代译本比较》)以及Novum Testamentum Graecum, observationibus philologicis, criticis et exegeticis(《希腊文新约全书考订和注疏》)。

去看。假若您只是说，那个命令在《使徒行传》中好像不是在复活那天发出的，也许还说得过去，如果它孤立存在的话。

总之，所有这种种佯装的打斗究竟为了什么？您在这里的罪过岂止是您在一个有争议的地方仅仅完全直陈己见。这种事我们大家都会碰到，不值得来指责。在这种情况下，人们至少还可能是个诚实人。但是，邻居，假如有人出于个人需要，不仅将一段有争议的话当成没有争议的话来引用，而且故意对另一段根本没有争议的特别针对我们的话保持沉默，还是诚实人？如果这是在讲坛上争论，我尚可表示同意，在这里人们的表现应与他们的 pro loco（相应场合）相称。在这里，各种各样的意见都可以发表。但是，既然人们以不偏不倚的真理探索者的形象出现于世人眼前，而真理探索者必定可以怀着善良心地说：*ὀυ σπευδω νικησαι κακως, ἀλλα ζητησαι ἀληθως*（我并不谋求以恶劣的手段取胜，而是竭诚探索），难道还允许犯这类常识性的错误？

在《使徒行传》中，那项命令不仅有一个它从中可能得到解释的平行段落[①]，甚至还有一个它从中必然会得到解释的平行段落，因为，这是同一作者写的平行段落。在《使徒行传》中，对发出命令的日期表述得不够确定的同一个路加，在他的福音书中却作了确定表述——绝对不可能有更精确的表述了。他何时让人传出命令？不正是在复活者吃一块烤鱼和蜂蜜的 11 个门徒的聚会上吗？这次聚会在何时？不就是前往以马忤斯（Emmaus）的两个门徒参加的同一个聚会吗？这两个门徒何时去的以马忤斯？不就是在基督被钉十字架以后的第三天吗？这是他们自【*417*】己说的。不就是——据他们自己说——妇女们在清晨看见天使面容的同一天晚上吗？——这就是说，在复活的那一天，不是吗？

有什么可非议的？没有，绝对没有。要么基督——按路加的记述——在他复活之日立即命令门徒们留在耶路撒冷，要么所有福音

---

① 即与《路加福音》第 24 章第 49 节相对应的段落。

书作者的记述都不明确，都不肯定。因为，他们在记述中的某个地方告诉我们最清楚的就是这一点，没有比它更清楚的了。

“可是，我的上帝哪！”一个永远不愿在这类荆棘中漫步的诚实基督徒必定会暗自思忖：“既然对《路加福音》中那段话绝对提不出任何异议，那些和谐论者该如何自圆其说？”正如他们能够做的那样：以可爱的心（liebe Seele）。这意思是：以最可耻、最无可挽救、最不承担责任的方式。现在，我几乎要为我的邻居发表涉及名誉的声明了，从根本上说，他并不比所有他们那类人更坏；如果集体干荒唐事可以使荒唐事得到原谅，那么，他已经得到了充分的原谅。正是他在这里对之讳莫如深的那段话，迫使他们采取了一种行事方法，我也很乐于用这种方法将一封被撕得粉碎的信件随风飘舞的缺损残片拼凑成我的圣经。哪怕只是默许这种方法，也是对福音书作者的玷污；这无异于公开声明，所有福音书中的任何事情都不可能从上下文联系中得到解释，它们的所有记载、其中插入的所有基督的言说，无非是潮湿的细沙，只是在不遭到人们揉搓的情况下，这细沙才保持其结成的团块状。

他们说，路加在其福音书中用了一种抢先做法（Antizipation）——让基督当时说的事情大大早于他实际上说此事的时间；邻居自己让人如此理解《使徒行传》第一章第三、四节——活脱脱一个《没病找病》里的杜瓦尼[①]！用路德的话来讲，神圣教师的方法是如此解释圣经：他们引用清晰明白的格言来解释含混的模棱两可的话。这种方法太古老，已经不堪其用了！为什么他们不可改变心脏的位置？为什么他们不可——至少为了改变——将事情颠倒：引【*418*】用含混的模棱两可的话来为过分清晰、过分明白的格言罩上一层宜

① 《没病找病》是莫利哀的一部喜剧，杜瓦尼是剧中装扮成医生的侍女。莱辛在这里也许有误，他指的当是剧中对错误的谈话对手大发议论的医生狄亚夫阿鲁，或者莫利哀的另一剧本《不情愿的医生》中的医生，这位医生自认为心脏在胸腔右侧，并由此解释自己的一套全新治疗方法。

人的朦胧纱幕呢?

要么他们换一种说法:路加在他的福音书中将基督的两次讲话熔铸为一次讲话;第四十三和四十四节似乎被路加用铁钳连接在了一起,他是一气呵成或者一气向他的书记员口述写成的,两节之间的间隔时间不少于40天;基督带着自己的门徒们从这一节到那一节作了一次从耶路撒冷到伯大尼的飞跃。——有何不可呢?在上帝面前,一千年犹如一天(参阅《诗》94:4;《赛》42:12;《彼后》3:8);上帝用自己的手掌可以握住整个地球。所以,40天在上帝面前只是几秒钟;所以,耶路撒冷到伯大尼的距离在上帝好似这一点落在另一点上:由于对这几秒钟的忽略,由于对日光下细微尘粒的右侧与左侧的混淆,难道人们就胆敢给路加加上罪名?这些先生们说不准会如此为他们和谐的滥用开脱的。

诚然,在他们之前,塔提安在某种程度上开了这个先例,此人以同样粗暴的方式将《路加福音》最后一章的第四十九节割裂开来;他在基督重复他将把自己的父的应许降到门徒们身上的诺言与随后发出的留在耶路撒冷的命令之间,天晓得插进多少次其他福音书作者所记载的显现。尽管这并不能为他们证明任何问题,而只是表明,在多么久远的时代,便已经有过一些人擅自随意修改福音书作者的记载,其目的只是能够由此复合出按他们的心思形成的整体。但我对此还是要特别作出如下回答。首先,有一个重大问题:是否真有塔提安其人。第二,即便真有此人,即便他就是(卡普阿的)维克多①为我们保存下来的那个人:他的作品显然不见得是或者据称是我们的寻常理智认为的和合本;这只是一条他勉为其难地赖以排定诸福音书顺序的线索,一种便于普通基【419】督徒使用的 *βιβλιο συντομον*(节录本)。第三,请不要忘记,正统教会并不太满意塔提安的作品,这不只是因为他为掩饰其禁戒派(Enkratitischen)错误而多有删节,也

① 维克多(Victor von Kapua,公元554年殁)根据一种拉丁文样本编写成诸福音书和合本。

因为他将保存下来的福音书作者们自己的真实文本组合在一起。狄奥多莱①指控塔提安犯有(κακουργιαν της συνθηκης 伪造新约)罪,对此我无法作其他理解,只能认为,塔提安在对自己有利的地方、在多个地方,肆无忌惮地粗暴肢解主的话,而不仅仅是仍保留在他名下的作品的这一个地方。

至少可以肯定,在塔提安之后的教父中,没有人认可这种分割肢解的做法,既不同意肢解第四十九节,也不同意将第四十三和第四十四节分割开来,他们试图摆脱那左右两难的困境的说法是,基督在同一天命令门徒们留在耶路撒冷和前往加利利。

哲罗姆曾被海迪比亚(Hedibia)请求解决同一个矛盾——即我的佚名作者在这里提出的第八个矛盾,他绝对不同意这种说法,因为他只是说,基督在耶路撒冷的显现不应算作本然意义上的显现,而只是 pro consolatione timentium videbatur, et videbatur breviter, rursumque ex oculis tollebatur(为了安抚害怕的人而显现,只是短暂的显现,随之便离开他们的视野)。相反,基督在加利利的显现却是 tanta familiaritas et perseverantia(如此的亲切和长久),以致 ut cum eis pariter vesceretur(他与他们一起进餐)。哲罗姆接着说的话当然令人颇为费解:Unde et Paulus Apostolus refert, eum quingentis simul apparuisse discipulis. Et in Joanne legimus quod piscantibus Apostolis in littore steterit et partem assi piscis favumque comederit:quae verae resurrectionis indicia sunt(为什么使徒保罗也报告说,他同时当着五百个门徒显现。我们从《约翰福音》中知道,他在使徒们捕鱼时站在岸上,并吃了一块烤鱼和蜂蜜;这些情况都是真正复活的证明)。紧接着这段话又补充说:In Hierusalem autem nihil horum fecisse narratur(不过据称,他在耶路撒冷不曾讲过这些话)。哲罗姆怎么可能对一个像海迪比娅这样的圣经读者写这样内容的信呢?海迪比娅必定对新约

① 狄奥多莱(Theodoretus Cyrensis,约393-约466),古代基督教神学家、教会史家。著有 Haerticarum fabularum Compesium(《异端之凭空捏造集录》)。

不同版本的一致性和哲罗姆深谙新约文本的知识有特殊的理解。复活的基督不曾在耶路撒冷进食吗？不正是在哲罗姆自己【420】翻译的《路加福音》中(【译按】指哲罗姆翻译的通俗拉丁文圣经的《路加福音》)写着：at illi（在耶路撒冷聚会的门徒，从以马忤斯回来的人也参加进来）obtulerunt ei partem piscis et favum mellis(他们拿给他一块烤鱼和一块蜂蜜)？同样，在他译的《路加福音》中不是接着写道：et cum manducasset coram eis(当时，他在他们面前吃了)？如前所说，对于哲罗姆的这种健忘我完全不可理解。还有，我同样不可理解的是，他的这种健忘不曾引起过——据我所知——我以前的任何人的注意。假如我是哲罗姆著作的编订出版者，只是由于这唯一一段话，我不仅会不假思索地将他对海迪比娅提出的12个问题的全部回答当作ἀμφιβολως νοθα(欠真实的作品)，甚至会当作ψευδεπι γραφα indocta(外行的、错误地列在他名下的文章)扔掉。就一个圣经诠释家而言，对圣经中明明白白的话如此健忘，还有什么比这更不称职？难道应怪罪这样一个人，他因哲罗姆不善于机智地回答海迪比娅而将他的这种健忘看成装假——不过，我操什么心呢？本笃会士们——他们出的最新版本我还无法看到①——定会找到别的好办法！

奥古斯丁同样很少想到，甚至比哲罗姆更少想到，鉴于那个这一抵销那一的双重命令，让《路加福音》记载的那同一段话一半在耶路撒冷、一半于40天后在伯大尼发表。奥古斯丁在着手回答由此而产生的异议时，也要细心得多。在他看来，既然马可完全像马太一样记载了要求门徒们前往加利利的命令，却又只字未提在加利利的显现；既然在《马太福音》中，天使不曾说，praecedit vos in Galilaeam, ibi primum eum videbitis；aut，ibi tantum eum videbitis；aut non nisi ibi eum videbitis(他将在你们之前先往加利利，你们将首先在那里见到他；或者说，在那里你们方才会见到他；或者说，只有在那里，你们才会见到

① 【译按】指当时本笃会主持出版的堪称标准文本的教父文集。

他。)果真如此,马太自然就与其他福音书作者相矛盾了;既然马太只是让天使说:ibi eum videbitis,non expressum est quando id futurum esset,utrum quam primum antequam alibi ab eis visus esset;an postea quam eum alicubi etiam praeterquam in Galilaea vidissent(你们将在那里见到他;但并没有说明这事在何时发生,是立即、即当他在其他地方被他们看见之前,还是当他们在其他地方、包括除加利利以外的地方见到他之后)。所以,奥古斯丁认为,虽然基督确实曾向门徒们许诺,某个时候将在加利利向他们显现,但事实上在让他们【421】跟随他去加利利的命令中还蕴含着其他某种意味。什么意味?无非是一种奥秘,一种包含在加利利这个名称的字面意义中的奥秘,犹如包含在蛋壳中的蛋黄。他说,Galilaea namque,interpretatur vel transmigratio,vel revelatio(加利利的含义要么是走过去,要么是启示)。不论人们取此义或者彼义,事情是一目了然的:praecedit vos in Galilaeam(他将先于你们前往加利利),将会完全实现,哪怕复活的基督根本不去加利利。因为首先,基督的恩宠不正是 secundum transmigrationis sententiam(在走过去这个表达式中)走向异教徒吗?其次,secundum illud,quod Galilaea interpretatur revelatio(如果人们将加利利译为启示),意思是除了在加利利,基督又会在哪里首先以他那副与天父相同的形象启示自己呢?

多么冷静!多么冷静!当今和既往的诠释家们会对我高声叫道。——先生们,也可能如此吧。虽然哲罗姆在另一个场合(【原注】参见其 Comment in Matthaem)[①],在他经反复思考,大概认为他给海迪比娅的回答尚欠充分的时候,也曾以神秘主义诠释(mystische Auslegung)作为脱身之计,像隐喻性的诠释一样,神秘主义的诠释当然不乏冷静。虽然如此,我不得不痛心地承认,一切神秘主义和隐喻性地破解不可破解之结最冷静的做法,我的先生们,无限地优于你们

① 【译按】指哲罗姆于公元398年写成的 Commentarium in Evangelium secundum Matthaeum(《马太福音注疏》)。

那种亚力山大大帝式用利剑斩断的做法。因为,前一种做法不过是游戏,是无的放矢的尝试而已;你们的做法是践踏,是付诸行动的犯罪,你们理应为对一个仅具人性的作者犯下这种罪而感到羞惭。

我想趁我还没有为此怒不可遏,赶紧讨论下一个问题吧。

第九个矛盾

据《马太福音》说,在加利利的显现发生在基督告知门徒们前往的一座山上;《约翰福音》的记载却说,它发生在提比哩亚附近的加利利湖滨。前者和后者记述的情况完全不同。

我的邻居举双手赞成这种说法。只是,使这个好心人非常痛心的是,一个能够区分山与湖的人更愿意将两次如此明显不同的显现视为一个矛盾,而不愿意将之区别开来。

"愿意"这个词儿终于用在了该用的地方。佚名作者不愿意,因为,他认为他不可以为之。邻居愿意,却毫不顾忌是否可以为之。

虽然邻居说,不论马太还是约翰,都不可能以某种方式促使佚名作者将两次显现看成一次显现,以致几乎不值得对整个矛盾作出回答。他事实上是以此向左转开步走,鸣放胜利礼炮。

然而,亲爱的邻居,当您从您光荣的历险顺利地回到家里的时候,您是否愿意屈尊思考一下下面的问题,至少在事后判断一下,您是否理应如此轻松地取得胜利?

在山上对 11 个门徒的显现是马太记载的唯一一次显现(参阅《太》28:16),是马太鉴于他曾提到的复活的基督向自己的门徒作的许诺而必须记载的一次显现。因此,假若我们取得关于基督复活的信息的来源可能和必须只有依靠马太,那么,便有理由设想,这里讲述的唯一一次显现也是发生的唯一一次显现。我甚至可能完全肯定,这样一来,我们的神学家们早就找到理由来说明,复活的基督可能和必须显现的次数为什么不会超过一次。

可是,既然我们现在有多个像马太那样可信的福音书作者,既然

另外几个福音书作者记载了多次显现,从马太的缄默中当然不可以推断说,他想以只有一次显现的记载暗示,事实上也只发生过一次显现。而事实上,我们只是将马太记载的唯一一次显现记入了另外的一些显现之中,不论另外的一些显现还是这一次被记入的显现,在这种情况下都不致受到损害。【423】

仅仅根据基督在加利利山上显现时对自己门徒们的讲话来判断,人们会认为,这次显现即便不一定是第一次和最后一次,至少必定是最后一次。因为,基督在那里向他们发出最后的命令,并正式与他们告别(《太》28:18 以下)。然而,我们却从《路加福音》中得知(《路》24),升天是在耶路撒冷附近,而并非在加利利;所以,最后一次显现想必是升天时的那一次显现,可见,在加利利的显现是介于其余的显现之间的某个时候的显现。

而且,即便这"某个时候"也还可以进一步确定,因为,我们从其余的显现中所能够列出的、必然发生在它之前的显现只有一次:不仅所有那些多马不在场时分散发生在复活那天的显现必然在它之前,不仅复活八天以后多马在场时发生的那次显现必然在它之前,而且约翰记载的提比哩亚湖滨的显现也可能早于它。关于这一点,《约翰福音》第二十一章第十四节的记载是不容争辩的,它明确地称上面最后提到的在提比哩亚湖滨的显现是第三次显现;这只能被理解为,在相当数量的人参加之下所发生的庄严的显现之一,因为,如果人们将显现理解为只对一个或者几个人发生的,就会与约翰的记载本身相矛盾;在房门紧闭的情况下和八天之后所发生的显现,也属于此类。在这两次显现之后,《约翰福音》说,提比哩亚湖滨的显现是第三次。格罗修斯在这一点上缺乏想象力①,他将《约翰福音》记载的这个"第三次"主观地附会为基督显现的天数。他一时忘记了犹

① 莱辛指的是格劳修斯对《约》21, 14 的注疏。参阅格劳修斯 Annotationes in libros Evangeliorum et varia Loca Sanctae Scripturae(《对诸福音书和圣经某些段落的评注》)卷一。

太人计算日子的方式①,按照这种方式,不可以说,在房门紧闭的情况下发生的显现与在坟墓旁发生的显现是同一天发生的。如果前者和后者发生在两个不同的日子,那么,多马在场的显现便是第三次,在提比哩亚湖边的显现必定是第四次,而非第三次了。【424】

但是,不论人们对约翰福音中的这个"第三次"如何理解和诠释,都足以说明,所有的和谐论者无一例外地将提比哩亚湖滨的显现置于山上的显现之先。山和湖全都在加利利,可见,两次显现都在加利利发生,两次显现都基于基督的许诺——基于他要在那里向自己的门徒们显现的许诺。您看,亲爱的邻居,这就造成了困难,按照佚名作者的意见——某种程度上也是我的意见——由此产生的不啻为一种形式上的矛盾。

让我们只对山上的显现作稍微仔细一些的思考。如上所说,记载复活的基督两次命令门徒们立即去加利利与他会面的福音书作者(马太),是提到山上的显现的唯一一位作者;他除此之外不曾提到其他任何显现;而且在提到这次显现时,他还补充说,这正是基督约定门徒们去的一座山(《太》28:7、10)。可是,假若"基督约定他们到那里去"这句补充的话不是指山,而只是指加利利,那么,即便没有这句补充的话,在山上的显现仍然是确定的显现;由此可见,尽管我不说这是所有显现中的第一次显现,但完全可以肯定,这一定是所有在加利利发生的显现中的第一次显现。这是必然的、不可辩驳的:不然,就是马太(人们应牢记这一点!)——这个首先写作的马太不可能知道,在他之后圣灵会让其他福音书作者补充、修正些什么以及补充、修正多少——在写作时脑海中没有闪亮人类理智的火花。因为,在不知道何时、何地与自己的朋友们第一次会晤的时候,任何有理性的人也不会与他们约会和规定第二次、第三次会晤,同样,在对第一次和商定之后紧接着的一次会晤未置一词的情况下,任何有理性的历史撰写者【425】不可能讨论一次会晤的商定,并根据这次商定的

① 犹太人计算日子的方式是:从日殁到下一个日殁为一天。

结果记载谁都说不清的第二次还是第三次会晤。

可是,亲爱的邻居,如果山上的显现必定是第一次加利利的显现,尽管如此,如果同时又认定提比哩亚湖滨,即所谓加利利海滨的显现先于山上的显现,我们就看到两个第一次加利利显现。两个第一次!——怎么会两个?哎,亲爱的邻居,两个第一次是怎么回事?一个谜,还是一个矛盾?在我看来,这只是一个谜。在佚名作者看来,则是一个矛盾。您看呢,邻居?哦,在您看来既非此亦非彼。您认为,这是两个第一次!您除了埋怨那个宁可将两个如此不同的两次置于矛盾之中也不愿将之分割开来的人,别无其他办法。从同一个观点让这两次之中的这一次或者那一次都成为第一——这是小事,小事一桩!

我不想再多评说。谁要是连如此明白的事情都不能马上感知,那是无论如何也没有法子让他感知了。

第十个矛盾

第十个矛盾本来就与第九个矛盾密切联系在一起,所以,我还可能藉此机会补充我在此之前忘记说明的一切。可以说,第十个矛盾无非是对第九个矛盾的个别层面更为广泛的剖析。佚名作者特别提出三个层面;我们在上文对他所发现的矛盾的主要背景有了可靠认识之后,通过所有这三个层面更容易解释这些矛盾。

这就是说,如果佚名作者有理由将在加利利山上的显现和海滨的显现看成同一次显现,后者只是由于最初三四十年的口头讲述中发生的越来越大的偏差才逐渐一分为二的(佚名作者之所以有理由如此看,是因为山上的显现作为约定的显现必然是第一次,至少必然是在加利利发生的第一次显现,虽然加利利海滨的显现——按照约【426】翰的计算——先于它发生),那么,佚名作者当然也有理由认为,其中存在着一个矛盾:马太将在加利利的显现记载为第一次显现,约翰则将在耶路撒冷的两次显现放在这次显现之先。

就我而言,对此只想回答说,约翰是一般地为显现计数,马太指

名提到的则只有在加利利发生的第一次和最早的一次显现;根据他自己的篇章布局,已足以说明问题。然而,我的邻居却善于独辟蹊径;因为,他说,马太没有作记录,因为,他只提到一次显现,这是由于马太他(这第一个福音书作者!)认为不必向自己的读者报告关于多次显现的情况,所以,从他的叙述根本不可能断言,山上的显现遵循的是什么顺序。——当然,顺序只存在于多个事物当中;但是,从这些有一定顺序的多个事物中取出来的单一事物,必须始终保持它曾占有的位置的特征,要么就是人们草率地将这一单一事物解释成唯一事物了。马太依然让他记述的一次显现保留着那些特征;因为他说,这是约定的显现。只有和谐论者们才认为,最好不去理会马太说的这个约定,而是让他从拈阄罐中任意取出一个作为第一次显现。我这位老于世故的邻居要用当前历史中的事件打比方,他说:"谈到最近一次战争[1],我特别提到了罗斯巴赫战役[2],难道我因此就将它宣布为第一次或者最后一次战役了么?"哎,不!那您就错了!不过,亲爱的邻居,假如现在另一个人要以如下方式向您叙述最近整个普鲁士战争的梗概("国王在他几乎被从所有国家驱逐以后,预约他最主要的敌人——法国人和帝国军队在萨克森对阵。他们趾高气扬,不可一世,似乎已胜券在握。然而,如晴空一声霹【427】雳,他突然从托尔高奇袭他们[3]。这时,他们才重新认识了自己与之打交道的对手,于是休战求和;但有些人仍与他为敌——"),您将如何看这样一位叙事者呢?您会像千方百计帮助马太那样,帮他渡过难关?按照您的诠释,马太正是这样一个叙事者。他让基督约自己的门徒前往加利利,他们将在那里见到他。在这里,马太不仅没有说——姑且不说这次约定——基督首先在其他地方曾多次向门徒显现,而且

---

① 【译按】指 1756 - 1763 年主要在普鲁士和奥地利之间进行的七年战争。

② 【译按】罗斯巴赫(Rossbach),德国萨克森一小城。罗斯巴赫战役发生在 1757 年 11 月 5 日,普军大败法奥联军。

③ 【译按】托尔高(Torgau),地名,在维滕堡东南易北河畔,1760 年 11 月 3 日,普军在此大败法军。

甚至也没有提到基督在加利利的第一次显现；马太不提第一次，至少不提以前发生在海滨的显现，而是提到后来发生的、天知道后来的第几次显现——在一座山上的显现！不过，所幸者是，马太只是按照您的诠释，亲爱的邻居，才是这样一个乏味的叙事者！马太只是乏味的和谐论者诠释的如此乏味的叙事者！只要让这些人远离马太，马太就作为一个简洁而健康的人在叙事了，他的叙述也许有不正确的地方，但确实不致有不得体的地方。

其余的情况同样如此，马太与约翰的矛盾明显表现在所有的情节里，只要人们必须设想，提比哩亚湖滨的显现和在山上的显现原本是一次显现的话。您徒然地，亲爱的邻居，如此大声、如此经常地大叫："谁让你们如此设想？难道你们连二也数不出？连二都数不到，必定是不愿意数！"——上帝垂怜！我们很愿意，可是我们怎么可能呢？我们怎么可能数到二？因为我们不知道我们应从哪里开始，不知道应称哪一个为一呀！如果我要跟着约翰一起称湖滨的显现是一，山上的显现更会高声喊："不，我是一，不然我的见证马太就是白痴"。如果我称山上的显现是一，约翰就会大声责问我："你居然说我撒谎？你认为我连三都数不到？"——于是，我们永远从这一方被踢到那一方，被踢来踢去，永远数一和一，永远数不到二。【*428*】我多么景仰您呀，亲爱的邻居！多么景仰您！您能够数到二；最为奇特的是，您能够在将同一枚计数筹码塞到每一个孩子手里的同时数出二！要是这孩子乖巧，他就抿嘴笑，不吱声。

不吱声——唔，我可不像这个孩子那么乖巧！我可没有将同一枚筹码的重复使用看成一枚新筹码接受下来，然后抿嘴笑，不吱声！

不过，悔恨也为时已晚：即便那种恶感，那种使悔恨最大限度地折磨我的那种恶感也已经过去；我已经结束了，我已经结束了要做的事：结束了辩护和回答。这并不是说，结束了为我这位佚名作者的整个作品辩护，我远远没有完成这一辩护；这并不是说，结束了对我的邻居的整个作品的回答；我甚至没有全部读完它。然而，对我从佚名作者的残稿中接受过来变为我自己的东西，我毕竟结束了辩护；对我

邻居的对话中针对我自认为与佚名作者应共同维护的东西提出的问题,我毕竟结束了回答。

上帝保佑,我不致与这个邻居讨论更多的问题,即我所遇到的——哪怕在草草浏览只寻找与我有关的东西时——更多违背真理的问题。譬如他说,当基督在世时,使徒们对灵性上的弥赛亚(geistlicher Messias)全然无知,对这种说法,他尽可以保持,免受争议!我的邻居在说到来自以马忤斯的门徒向聚集在一起的门徒们走去时,他的说法表现得可笑而且怀疑,不过他也尽可以保持,免受争议!他尽可以永远为如此可耻的蠢行暗自喜不自胜!尽可以为他肆意取出和砸碎一个重要拱顶的拱心石来填补微不足道的缺口兴高采烈!与我何干?我想就此结束。我终于结束了。

而且,即便我的余暇因此而没有用到最值得用的地方,又有何妨?谁知道,将我的余暇派其他用场就不会使它受更甚的糟蹋?至少,我蓄意要很好地使用余暇。至少,我的信念是,能够如此好地使用余暇。我让时间去检验我坦【*429*】然直陈的意见应该和可能起什么作用。也许,它不可能起到应该起的作用;也许,按更高的家政法则,火在我们能够同时享受到其光和热以前,应该长时间氤氲、长时间以其烟刺痛健康的眼睛。果真如此,那就请你——一切真理的永恒源泉,宽恕一个徒然劳碌的奴仆,只有你才知道,泉水应在何时何地涌流!这个奴仆愿为你清除淤泥。如果他无意地将金砂一起抛到一边,你的金砂毕竟还没有丢失呀!

在我不由自主地宣泄了郁结于内心深层的情感之后,我可以从容回头看看我在这里堆积成小丘的淤泥了。

伟大的上帝呀!我的邻居固执而又灵巧地将他已经完成的信仰大厦移到这堆淤泥之上,移到这堆淤泥之上了,尽管其中也许有几粒金砂!

因为在这里,我必须请读者回忆一下上文提到的我和我的佚名作者以及我的邻居各自坚持的立足点。回忆一下,我的佚名作者的那个急躁的“即便由于这个缘故”;回忆我那个谦逊的“虽然”;回忆

我的邻居那个肆无忌惮的"因为"。

我的邻居,您是怎样一个人、怎样一个基督徒哟!我的佚名作者从中作出过多推断的矛盾,在无害于真理的情况下对之表示承认的矛盾,这些矛盾——不,不是这些矛盾,而是回答,是我邻居的机敏思想如此竭尽全力对这些矛盾所作的幸运回答,不妨说他的这些拙劣或者巧妙的回答——舍此我有何可讥讽的?正是他自己的头脑产下了这些令人作呕的怪胎——在漫长的一天里我们所能够溺死的这类怪胎还不如他在第二个夜晚重又产下的多——才是他对基督复活之确定性的信念所完成的东西(【原注】《对话》,页1)。我的邻居虽然并不怀疑这一伟大事件,然而,在我的佚名作者进攻之后,在给予他这次机会之后,他得以更清晰地冷眼观察,并怀【*430*】着惊异的心情注意到,即便在貌似微不足道的细节上,福音书作者竟然也如此精确:邻居的信仰在更高的层面上更为强烈和更为坚定了(【原注】《对话》,页76)!但愿有人还敢对我说,无信仰者的异议没有什么好处!

上帝呀,上帝!在什么基础上人都可以建立他希望藉以获得永恒幸福的信仰呀!

我自己还有一句话要说,然后就结束本文。——我清楚地感到,在我结束这篇《第二次答辩》[①]时,我的血液流动不同于开始撰写此文的时候了。我动笔时如此平和,打定主意要冷静、不动感情地说出

---

① 【原注】被告的第二次答辩(Duplik),而非原告的再答辩(Replik),因为,我将福音书作者和我视为被告一方,控告是佚名作者提出的,他以不公正的意见,即因细节上的几个矛盾而否定福音书作者的一切信仰。我对此在反对意见中作了讨论,并立即作出了我认为最简洁、最正确的回答。这一回答引起我的邻居的不悦,他大概认为,这不是回答,而是心怀叵测地表示支持控告。他宁肯将声名扫地的陈年老货第九百九十九次投放市场,也不愿从库房中取出可能更有销路的新鲜货色。于是,我大声宣称,他的回答其实是不吱声地针对我的回答,是对福音书作者的控告,是行文不同而目的却一样的控告,因而不仅仅是回答。它的确也是控告,因为在他看来,这里关涉的并非每一位个别的福音书作者的可信性,而只是他自己创造出的某种和谐论的可信性。它一旦得到证明,便会使福音书作者更值得怀疑,这更甚于佚名作者可能做到的——佚名作者既无权利、也没有意愿怀疑福音书作者。所以,本文是被告的第二次答辩。

我要说的一切，正如我在散步时因百无聊赖而数我的步数。可我在结束时却如此激动，我无法否认，在述说许多事情时，我如此热烈、如此动情，以致我感到羞惭，似乎在为与我自己本身相关的事说话。尤其我本想完全超然于我的决斗对手的某些打击和拼刺的高尚与不高尚、道德与不道德，对此不作任何评价，可是我却做了。我本想只是让我的读者顺便检验作出这一评价的理由，却往往是逐字地对他们口述评价本身。可怎么办呢？请求原谅？以一副没学到家的伪善者的呆相乞求宽恕？作【431】出我今后将更加小心的承诺？

我做得到吗？让我作出承诺？——是，是的，我承诺：永远不再哪怕只是打算对某些事物保持冷静和不动感情。如果一个人对他清楚地认识到的一种践踏理性和圣经的事可以不热心和不动情，那么，他什么时候、在什么地方才可以热心和动情呢？

一个譬喻[①]

应是一份可口美味(古代一位语源学者【Etymologista vetus】)[②]——附《一个小小的请求》和《致汉堡的葛茨牧师先生的备用性回绝书》

可敬的人

倘若我想通过公开证明与某人是朋友关系,从而为自己博得一种有利的先入之见,我本可称某人为可敬的朋友。然而,我这人却向来不靠向世人讲述与某人有着某种比较密切、世人习惯上称为友谊的联系而使最接近他的人蒙受不利影响。

诚然,我本来有理由称一个曾待我殷勤有礼的人为朋友,我曾从一个许多

① 【题解】随着《一个譬喻》的发表,"残稿之争"进入更为激烈的阶段。争论主要是在莱辛与汉堡牧师葛茨(Melchior Goeze, 1717 - 1786)之间展开的,后者当时是德国正统派神学家主要代表人物之一,在各种公开论辩中,往往表现得缺乏宽容。在1777年12月17日的《汉堡学界纪事——志愿者论坛》(Freiwillige Beitrage zu den Hamburgischen Nachrichten an dem Reich der Gelehrsamkeit)第55、56两期上,葛茨发表了对舒曼的《基督宗教真理的确凿明证》一文的评注,不点名地批评莱辛在《编者的反对意见》中的观点,尤其批评他说的"文字并非精神,而圣经也不是宗教"。于是,莱辛写了《一个譬喻》这篇短文,附有《一个小小的请求》作为对这一批评的回答。1778年1月30日,葛茨在《志愿者论坛》第61-63期发表书评,赞赏和推荐莱斯的《为基督的复活史辩护》一书(莱辛在《第二次答辩》中批评的正是这本书),其中称莱辛是残稿作者的辩护律师。针对这一点,莱辛写了《回绝书》,这无异于一封对葛茨的宣战书。1778年3月,这三篇短文在布伦瑞克匿名合刊发表,而且也未注明出版社名称。

② 从语法上看,这个句子(原文为拉丁文)是关系从句,说明标题"一个譬喻",联系起来就是:"一个应是可口美味的譬喻"。莱辛的意思是说,对于葛茨而言,这个譬喻应是一份可口、味美的佳肴。莱辛在这里巧妙利用 parabel(拉丁文 parabola:譬喻)与(paretbolum 美味)的谐音取得讽喻效果,实际上这两个词并没有语源上的关系。

人不愿着眼的方面来认识过他，而且仍愿对他保持礼貌的人称，假如他那卫道者的嗓门儿至少还珍惜我的名字的话。

可是，如上文所说，我很少试图靠朋友们得到什么，同样，我也并不希望他们由于我而失去什么。

所以，只可称一声：可敬的人！我恳请您屈尊对下面的小故事略作思考。我特别急切要做的是，尽快通过附于其后的请求声明：我不仅是打笔墨官司的人，而且也是正直的人和基督徒。【*433*】

一个譬喻

从前，有个伟大而又幅员辽阔的国家，其国王英明而又凡事亲躬，在他的首都有一座规模无比宏大、建筑极其特别的宫殿。

规模无比宏大是因为，在这里，他集中了所有作为统治助手或者工具的人。

建筑极其特别是因为，它几乎违背一切通行的规则；可是，这建筑却讨人喜欢，而且适用。

之所以讨人喜欢，首先因为这建筑朴实、宏伟，令人惊叹，它似乎在嘲弄富丽和装饰这些似乎多余的东西。它之所以适用，是由于其耐久和方便。经历多年风风雨雨，整座宫殿仍然保持着建筑师的手最后从它移开时的纯净和完美：从外观上看，有些莫测高深，内部却处处光线充足、连成一气。

不过，让建筑行家丢丑的是，这建筑的外表尤其零乱：为数不多但大小不一、或方或圆的窗户分布其间，还有许多形式和规格各异的门洞。

人们不明白，充足的光线怎么会通过这么少的窗户进入这么多的房间。——大概这是因为，最高贵的房间是从屋顶接受光线的，极少数人如是想。

人们不明白，这么多大小不同、形制各异的门洞有何必要。每侧一座大门，也许更合宜而且同样敷用呀。——大概这是因为，由于有

许多小门，每个应召入宫的人将会经由最短和最不会出差错的路线准确到达需要他到达的地方，极少数人如是想。于是，在自诩为行家的人当中，便发生了争论，这种争论通常在那些极少有机会一窥宫殿内幕的人们中间最为激烈。【434】

这里还有某种东西，人们最初本以为它必定会使争论变得和缓，并很快就结束；可它恰恰使争论无比复杂，恰恰为争论以最顽烈的方式持续下去而提供了最有力的支持。这就是人们自以为掌握着的各种古老的平面图——据称为宫殿的最初几位建筑师绘制的，这些图还附有文字和符号，其所属的语言和符号系统却已完全失传。

因此，每个人都按自己的好恶解释这些文字和符号。因此，每个人都用这些古老的平面图组合出任意一幅新图，对于这类新图，往往不是这人就是那人如此着迷，以致不仅自己深信不疑，而且也时而说服、时而强迫别人深信不疑。

只有少数人说："你们这些图与我们何干？不论这张还是那张，在我们看来全都一样。不论何时，只要我们知道，至善的智慧充盈于整座宫殿；只要我们知道，由此向全国传布开来的是美、秩序和福祉，就够了。"

他们有时很不受欢迎，这些少数人！因为，当他们有时胆敢走近某一特殊的平面图稍微仔细一点儿研究时，就被那些对此坚信不疑的人们大加斥责，被看成放火烧宫殿的纵火犯。

但是，少数人并不理会这些人的斥责，他们恰恰因此最适于加入在宫殿内工作、既无闲暇也无兴致卷入争论的一群人，对后者而言，争论都是子乌虚有。

有一次，当关于平面图的争论并未完全消除，只是沉寂下来的时候，在午夜，突然响起守更人的喊声：失火了，宫殿失火了！

出了什么事？每个人都从床上跳了起来，好像火灾并非发生在宫殿，而是在他们自己家里，他们都奔向自以为属于自己的最珍贵的东西——各自奔向自己的平面图。"让我们快去救图！"他们心想，"宫殿本来就在这里，怎么可能烧毁呢！"【435】于是，人人都拿着自

己的平面图跑到街上，但并非忙着救宫殿，而是争先恐后地想在自己的图上指出宫殿可能着火的部位。"瞧，邻居！这里着火了！这里最容易灭火。"——"不，在这里，邻居，在这里！"——"两位想到哪里去了？大火在这里！"——"怎么一定是那里？肯定是这里烧起来了！"——"不管谁，快去灭火。我这里不用救！""我这里也不用救！"——"我这里也不用救！"

在唇枪舌剑的吵闹声中，宫殿真的会化为焦土的，假如它果真失火了的话。然而，这不过是惊慌失措的守更人误把北极光当烈火了。

一个小小的请求

牧师是一类人，图书馆管理员又是一类人。他们的称谓并不像其义务和职责那样听起来有如此大的差别。

我总是想，牧师与图书馆管理员的关系，犹如牧人与草类学者。

草类学者登高山探深谷，穿森林过草地，为的是寻找林奈（【译按】Karl von Linnee，1797 - 1778，瑞典植物学家）尚未命名的小草。每当发现一种小草，他内心多么高兴呀！至于这新的草种有毒还是无毒，才不理会呢！他心中想的是，即便这毒汁没有用处（谁又说它毫无用处呢？），让人知道它毕竟有益。

但是，牧人却只认识牧场的草，他只珍惜和爱护羊群最爱吃和最便于吃到的草。

我们也如此，可敬的人！我是藏书的看管者；我不愿成为守护禾草的狗[1]，虽然我也不是为每匹饿马添草料到槽里的马夫。在托付我收藏的珍贵书籍中，一旦我发现某种我认为尚未为人所知的书，我便公之于众。首先登记在我们的目录中；然后，根据我的了解，它有助于填补这一或那一空白，纠正【436】这一或那一说法，而且坦白

① 《伊索寓言》的一则故事讲，一只自己不吃草的狗守护着盛着草料的槽，不许马走近槽。

地讲：我丝毫不考虑某人认为它重要，还是某人认为它不重要，让这人获益还是让那人受损。有益和有害，都是些相对的概念，正如大和小。

相反，您，可敬的人，评价一切文献时，您只根据它对您的教徒群可能产生的影响，您宁可因过分小心而惶惶不安，也不愿因大意而有所疏失。至于某种东西已为人知抑或不为人知，于您何干？哪怕它可能激怒被托付给您进行宗教监护的最幼小的人当中的一个（参阅《太》18,6；《路》17,2；《可》9,42）。

很好！我为此对您表示赞赏，可敬的人。既然我为您履行自己的义务而赞赏您，您就不应为我履行自己的义务或者说为我自以为在履行自己的义务——反正都一样——责骂我。

假若您曾哪怕些微参与公开介绍已知的残稿，您便会在您的死亡时刻[①]临近以前颤抖不已。——我也许会在我的死亡时刻之中颤抖，但在我的死亡时刻临近以前绝不会颤抖，尤其不会因为我做了理智的基督徒现在希望做的事而颤抖；这正是古代亚历山大城、恺撒利亚城[②]、君士但丁堡的图书馆管理员处理克尔苏斯、弗朗托、波菲利[③]的著作时想做的事，假若他们当时能够做到的话。谈到波菲利的著作，一个对此类事物颇为理解的人说，现在某些宗教的朋友乐于把他看成一位虔诚的教父。

可敬的人，我可并不希望您会说："那些古代宗教的敌人的著作自然值得较为仔细地保存下来。但是，保留那些在一千七百年之后

① 葛茨在他的文章中曾写过"您的死亡时刻"之类的话。

② 恺撒利亚城（Caesarea）：为纪念皇帝恺撒，罗马帝国的不少城市被命名为恺撒利亚。这里指的应是基督教的巴勒斯坦恺撒利亚城（Caesarea Palaestina），基督教神学之父奥利金（Origenes）便居此地。

③ 克尔苏斯（Celsus），生活于公元2世纪，新柏拉图派哲人，因受到奥利金的批判而知名；弗朗托（Marcus Cornelius Franto，100－175），罗马律师和雄辩家，其著作只有少数以传抄本形式留传下来；波菲利（Porphyrius，约232－约303），新柏拉图主义哲学家，生于叙利亚，著有《反基督徒》十五卷，但只有残篇经教父著作的引述流传下来。

仍然讲不出什么新内容的现代敌人的著作,又有何用?”没有听到它们讲些什么,谁又知道它们有没有用?我们后代中谁会在没有看见这些著作的情况下相信它们是异说呢?关于这些,我坚信,世界和基督教将如此长久地存在下去,所以,基督降生之后最初两千年的作者们就宗教所写的著作对于世界之重要性,将恰如最初两百年的作者现在对于我们的重要性。【*437*】

基督教迈着它永恒的徐缓步伐行走着,遮蔽的蚀相不会使行星脱离自己的轨道。然而,基督教的宗派正是基督教的蚀相,这种现象之所以能够长盛不衰,无非因为太阳、行星和观察者静止在同一点上时产生了整个大自然的停顿现象。愿上帝保佑,我们不要看到这一停顿现象!

所以,可敬的人,您至少应稍欠严厉地谴责我的行为:我以我足够的诚意不仅要挽救很大程度上具有非基督教性质的残稿,而且也竭力使贝朗瑞的一篇很大程度上具有基督教性质的文章免于灭亡,并使之重见天日①。

但这还不是,可敬的人,我要向您提出的请求。对某些人,我绝不请求我无论如何没有权利要求他们做的事。当然,您可以随意对待这个请求。

我真正请求的,正是那种您不可能对我表示拒绝的请求。您冤枉了我;一个诚实人最关心的莫过于改正他不愿做而又做过的冤枉人的错事。

您冤枉我是因为,您不幸妄加评论我写的一段话,完全不顾它所在的语境。您的头脑过热而又欠清醒。对此我要用一个譬喻来解释。

如果一个车夫驾一辆载重的马车陷进没有基础的泥路,在多次

① 贝朗瑞(Berenger,约1010-约1088),中世纪经院哲学家和神学家,法国图尔人;作为沃尔芬比特尔的第一个发现,莱辛在1770年出版了莱辛认为是他的一篇“迄今完全不为人知的”作品。

力图摆脱窘境失败后，车夫终于说，要是所有挽索都断了，[①]我就不得不卸车了。假如从车夫说他要卸车这句话推断，他的意思是想尽量将最不中用的一拉即断的缰绳系在前辕，以造成卸车的充足理由，这公道吗？假如托运者出于这一理由要求车夫赔偿一切损失，甚至包括表面上看不到的很可能是包装人造成的内在损失，岂不毫无道理？【*438*】这车夫就是我，托运者便是您，可敬的人。我曾说过，人们即便一时不能消除理性一再对圣经提出的所有异议，宗教仍然不可动摇地、健康地存留在那些从基本宗教真理获得内在情感的基督徒心中。为支持这一观点，我写下了那段后来不得不忍受您的如此粗暴引申解释的话。据称，我曾说过，对圣经提出的异议是绝对不可回答的；回答全属徒劳。据称，我劝说神学家尽早使用基督徒这个最后的、无谬误的庇护所，以便让一个软弱而又爱说大话的敌人能够尽快占据地盘。

这并非对我的看法的真实表述，可敬的人。尽管如此，您也不可能蓄意如此错误表述我的看法。您出于对您自以为受到我攻击的善良事业的确信而太易动感情了：您太急躁了。

凡事最易于操之过急的可敬的人并非最坏的人。因为，他们中的绝大部分同样时刻准备承认自己操之过急；承认了的操之过急，往往比深思熟虑的无谬误更富于教益。

所以，我在期待着，可敬的人，您不致让您的《志愿者论坛》的下一期缺少一则同样称得上是志愿的声明；从内容上，最后当然还应提到一个观点，在这一观点之下，我那段受到您攻击的话是完全无辜的；您忽略了这个观点；您不再有任何理由不把这个被忽略了的观点——在您被我引向它以后——看成我曾坚持的观点。

只有这样一则声明才能够打消您——可敬的人——似乎想就我的意图传布的怀疑。只有在发表这则声明之后，我才会愿意重新听

① 【译按】原文为 Wenn alle Strange reiβen，这里本应用其转义：万不得已；当别无其他办法时。莱辛有意用其本义，讽刺对方断章取义。

听您可能想到的针对我提出的其他看法。如果没有这样一则声明，可敬的人，我只好随您写什么，正如我【439】听任您布道那样。

回绝书

牧师先生：

写完上面那几页平和的陈说，我自以为自己已从您那里脱身出来；我思想上已经在高兴地期待着《志愿者论坛》了，在那里，您神圣的拳头又将在我头顶上挥舞基督教的旗帜了。

不过，印刷机不能给我足够的推动，我也不能给印刷机足够的推动——我按时收到曾提到过的《论坛》第61－63期：顿时我犹如被粉身碎骨！

这会是同一个人写的？《志愿者论坛》肯定会传及的后世应如何解释这种由白而黑的突变？——“葛茨”，后世会说，“葛茨竟是那个人吗？他对同一个作者可以一口气从牙缝里吐露着酸甜的恭维话，同时又扯破喉咙喊出恶言秽语；他会同时扮演猫和野猪两个角色？既演围着热粥绕圈子的猫，又扮瞎着眼睛扑向长矛的野猪？令人难以置信！在第55期，葛茨的亢奋还有所节制，还没有指名道姓；他既没有指称他的棍棒所要打断的口袋，也没有说出他要打的毛驴。突然在第61期，莱辛的名字就出现在前前后后；只要他那些正统的指头抽搐起来，莱辛就必须遭受指名道姓的敲打吗？在那一期，葛茨几乎还不想让雨点落下，在这一期却大雨如注！真不可思议！可见，在我们现在所拥有的这份珍贵刊物的第55期与第61期之间，能够向我们解释这如注大雨的所有各期，肯定全都丢失了”。

后世将会如是说，牧师先生。可是，我们关心什么后世，牧师先生，他们也许不致如是说呢？只要您自己非常清楚，后世会多么容易误入歧途，就够了。我之所以拨动这根弦，仅仅是为了对现在活着的世界——自然是我们两人占据【440】着的世界——解释清楚这一点：对现在活着的世界来说，与我以前奏出的我认为更悦耳的调门儿

相比,我将来壮着胆子与葛茨牧师先生奏出的调门儿似乎大相径庭。

说真的,牧师先生,您针对我发出的咄咄迫人的强音,逐渐令人难以忍受了!难道您没有预料到,我会当您的面清算所有这些?假如您明白,我全都感觉到了,您会不自在的。现在,我只想告诉您,由此会产生什么后果。

我绝对不会容忍对我的中伤,您认为我这个人对路德宗教会的看法不如您好。可是我深知,与那种喋喋不休劝说我们的人相比,我对路德宗实在要好得多;让我们相信,牧师先生对自己的有利可图的牧师职司或者类似的东西的每一种细腻的感觉,都是对维护上帝事业的圣洁激情。

您,牧师先生,您有路德精神的哪怕最微弱的火花吗?您?您甚至连路德的学派体系(Luthers Schlusystem)都概括不了!您?您听任肮脏而又负义的人将路德大厦稍微下沉的侧翼远远推出基准线,还暗自为之叫好!一个诚实人虽然唐突但却真诚地要扶住这大厦下沉的侧翼,您?您却用石块砸他,还喊:不要扶那边,否则这边要塌啦!您?您用石头砸这个诚实人!

为什么?因为这个诚实人同意、支持、要实施、已经开始实施一个匿名建筑师提出的宁可完全拆除大厦的书面建议?——不,不,他只是认为,不可扣押这建议。

O sancta simplicitas(唉,神圣的头脑简单)![1] 不过,我还没有达到,牧师先生,我还没有达到这样的境地,像那位发出这声感叹的善良人那样能够发出这声感叹。凡能够和愿意听取一下判断的人们,请先听听我们的说法,并对此作出判断吧!

哦,他本来能够,他,我最愿意奉之为我的法官的人!——路德,你伟大,却受到错误评价!对你作出错误评价的人大多目光短浅、顽冥不化,【*441*】他们手里拿着你的拖鞋大喊大叫,还无所谓地在你开

---

① 捷克宗教改革家胡斯1415年被判火刑,当他看到一个老妪抱着一捆柴放到火刑柴堆时发出这一声感叹。

辟的道路上闲步！——是你将我们从传统枷锁中解救出来！谁会将我们从无法忍受的文字枷锁中解救出来哟！谁最终给我们一个你如生在当今也会宣讲、基督自己也会宣讲的基督教哟！谁——

但我忘了我自己；我更会忘记您，牧师先生，对于此类见解，我会悄悄对您说："牧师先生，一直到那时，到您和我都经历不到的时代；一直到那时，到肯定会到来的时代，肯定，肯定会到来的时代！一直到那时以前，我们这类人保持沉默，岂不更好？我们这类人采取被动态度，岂不更好？我们中的一个想要引而不发的东西，另一人会抢先做到：所以，一个人更会推动另一个人的意图，而且胜过另一个人自己。您看，牧师先生，我们可否将这场有待与您一决胜负的冲突当成第一场和最后一场冲突？除了我已说过的话，我准备绝不再置一词。"

是的，您不愿意这么做。葛茨还从不曾让他的任何一个对手讲最后一句话，尽管他总是第一个开口。他会将我为自己辩护而必须说的话看成进攻。因为，已故齐格拉①的游戏场绝不会是白白地全部传给他的。

我要提出指控，因为您看，牧师先生，我不可能不对您表示反抗，因为我担心，您以种种暴力让我在上帝的土地上耕出的田变得越来越弯曲。

这并不是说，我要责难或者如有可能便阻止您的任何恶意影射，您的每一次口含毒液的咬人，您那悲天悯人的恻隐之心的每次可笑发作，您那每次只是作为叹息而发出的咬牙切齿的叹息，您从牧师职司份内对世俗当局的每次挑唆。从现在开始，您为反对我必将以这种手法来炮制和调拌您的《志愿者讲坛》的文稿。而我，我还不至于如此无理，竟会要求世上的一种鸟长【442】出哪怕唯一一根它所没

---

① 齐格拉(M. Christian Ziegra,1719 - 1778)，牧师，曾任《志愿者论坛》编辑。本文中说的"游戏场"，是莱辛对《志愿者论坛》的谑称。葛茨对莱辛说葛茨为齐格拉的继承人一事曾提出抗议。

有的另一种羽毛。何况这类方剂早已失去信誉了。

只有一点是我无法忍受的:您的傲慢,因为它否认任何以不同于您的方式运用理性和学养的人具有理性和学养。尤其使我感到无比愤怒的是,您继续像对待学童和小孩那样对待我的那位佚名作者,而您对他的了解只是来自片面和零星的介绍。就人与人而非事与事来评价,这位无名氏的分量实在不是葛茨可比的,无论哪门学问,七个葛茨也比不上他的七分之一。请您相信这一点,牧师先生,请相信我的话。

最后,我的骑士式回绝很简短:只要您拼命地写,牧师先生,只要您拼命让人写,我也写。在涉及我和我的佚名作者哪怕最微不足道的事情上,如果我承认您在无理的地方有理,那说明我无力再动笔了。【*443*】

公　理

——如果在这类事物中有的话[1]

……为了这样一些人——基于其机敏思想，他们有能力认识到，在主词概念中，谓词概念与之不可分割地联系在一起。(【译按】原文为拉丁文)

沃尔夫(Wolfii)：《理性哲学》

驳汉堡的葛茨牧师先生

纸——我坐下来开始在上面书写的纸，不论写了多少张——对于我都是相当艰难的，因为，我几乎不知道我为了谁写。我只知道我反对谁；而且，我很少希望这纸可能是为了它所反对的人的，所以，我几乎不敢将这种希望变成愿望。

这里涉及到一段话，我自己明白，这是我经深思熟虑而又心怀好意写出来的；现在，汉堡的葛茨牧师先生想起了这段话，并交给两家不同的反对派的期刊发表，它们乐于将我抵毁为反对基督宗教的人。

我不愿在这里重复我写的这段话的原文；而且，由于我想稍微改动其中据称我像纯然公理那样写进去的个别句子的顺序，就更加不

---

① 【题解】本文大概与《一个譬喻》同时但先于《回绝书》写成——即在1778年1月间。莱辛在此详细回答了葛茨对舒曼的文章(参见《论灵与力量的证明》和《一个譬喻》的题解)的推荐性评论。葛茨的评论已超出为文题旨，变成对莱辛的《编者的反对意见》的直接批评。公理即不可证明也无须证明的命题，葛茨由此指责莱辛使用无证明力量或"证明上有错的"命题。在本文标题中，莱辛对信仰中究竟有否这类公理性命题置而不论。

愿重复它了。也许,只要经过这一小小改动,我的对手便可以更容易地理解我的意思,尤其当他发现,他提出的异议反而帮助我更清楚地解释我的意见。也许,只要经过这一小小改动,我的命题便会面目全非。谁不知道,公理是其字面只可作得体理解的命题,以便不致对其真理产生怀疑呢?

刚一开始,牧师先生就惊诧不已,我居然对迄今为止否定和卫护基督宗教的言论毫无兴致。他愣住了;但是,只要我能够推动他正确看待使他如此畏缩不前的事情,他就会心安,可望继续前行了。【445】

倘若我想做假,我便会自我表白说,我未得到实现的期待的全部罪过在于否定宗教。这类否定宗教的言论完全是错误的,无一例外地偏离正途——对此牧师先生将会乐于向我表示首肯。但我却说:"有怎样的进攻,便有怎样的防卫。对于有人不愿从另一个方面和以较好的武器攻击自己的美好事业,一个神学家能做些什么呢? 如果有人由上而下包围要塞,人们便会想到从上面防守"。如果我这么说,会怎样呢? 然而,我鄙夷一切遁词,鄙夷一切哪怕近似于遁词的东西。我曾说过,我现在重申:即便从其自身方面看,那些写下迄今为止所发表的为基督宗教辩护的文章的人,并没有利用所有的学问,也没有怀着任何对真理的爱,遑论基督宗教的重要性和尊严所要求的极其严肃的态度;没有,根本没有!

当然,我的这个一般性见解来自归纳——一种以我的个人质素可能做到的完整而经仔细斟酌的归纳。①

"好,那就请把这归纳摆出来,让我们亲眼看看吧!"我的对手以一种似乎胜券在握的得意口吻喊道。

亲爱的牧师先生,我非常希望,这一非分要求并不是真正向我提出的。这实实在在是讲道者的苛求;您很清楚人们会如何对付这种

① 莱辛之所以强调这一点,是因为葛茨曾指责他的"结论"缺乏归纳,即缺乏基于个别考察所获得的证明基础。

苛求:同样提出苛求。如果我说,水银放在火上便会消散,为了让不同意这一论断之普遍性的人满意,我便必须将整个大自然的所有水银集中起来,让它在这人眼前消散吗?我想,在做到这件事以前,我只须对他说:“仁兄,我能放到火上去的水银都消散了。如果你见过不消散的水银,就请拿来让我也见识见识;你会为此让人不胜感激的。”【446】只是自本世纪以来为维护基督宗教真理所写的文章也不计其数,大大小小、长长短短,要将它们搜罗起来集于一炉,是多么无理的要求!倘若牧师先生当真如此要求,倘若他不仅要以此来嘲弄我,不仅要从我的窘境取乐:我要么收回自己的论断,要么投入无休止的工作,那么,好了,就请他做一件小事来证明他的要求。这件小事只需要他说一句话就成。

这就是:请牧师先生只向我举出我应首先用以搞我的消散实验的文章;他只须向我举出;我在准备着。如果这是我所熟悉的,我就不必害怕了。如果这是我所不知道的,我的实验就失败了——那就更好。为获得巨大教益,我宁愿出一点儿丑。

只有一点我必须讲定。牧师先生绝不可造成一种印象,似乎怀疑一件事情的某些证据的人怀疑这件事情本身,极不显眼的伸一伸指头,就是谋杀。如果近几年来有人要提高次要证据,使之达到它们绝对不可能有的确定性和明证性,我又有什么办法?所有老一代神学家们将整个事情万无一失地保持在一个较小范围之内,如果有人不愿将整个事情再留在那里,我又有什么办法?莫非牧师先生不太熟悉教义史,对这些变化一无所知?他——尤其是他——怎么会公开声明反对一个只是对这些变化表示不满的人呢?牧师先生原来并非神学更新的朋友。为什么他要提防我触动它呢?难道因为我没有时时处处使用他所熟悉的学院式神学语言表述自己的见解?我是神学爱好者,而并非神学家。我并未宣誓必须遵从某一体系。我没有任何义务用不同于我自己的语言的另一种语言讲话。我为所有那些不幸不能如此言说自己的诚实人感到伤心。但是,这些诚实人万万不可用将他们自己系在槽边的绳索来套住另一些诚实人呵。否则,

我的伤心就到此中止，我只可能蔑视他们了。【*447*】

这就是在这条道路的起点首先向牧师先生发出的一通丑话。现在来谈我写的这一段话本身。如前所说，我看到，为使我的话免受牧师先生曲解，我不得不稍微改动原有的顺序，但仍用原话，并保留其全部内容。我们思想的逻辑顺序并非一定是我们藉以将之传达给他人的顺序。对手为使其进攻合理，必须首先探求我们思想的逻辑顺序。所以，牧师先生本应从我的诸命题的第三个命题开始，谨述如下。

一(3)[1]

圣经所包含的，显然比属于宗教的更多。

我并不为写下这句话懊悔。可是，我无论如何也不想对此作出如葛茨牧师先生所作出的那种回答。

"在这个命题中"，他回答说，"有两个命题。其一，圣经包含着属于宗教的东西。其二，圣经所包含的，比属于宗教的更多。在第一个命题中，H 先生承认自己在以前的命题中否定过的东西。既然圣经包含着属于宗教的东西，客观上便包含着宗教本身"。

这让我大吃一惊！据称我曾否认圣经包含宗教？我？在哪里？就在前面的命题中？这大概不会是我曾说过的：圣经并非宗教吧？是这句话吗？

亲爱的牧师先生，您竟然如此对待您所有对手的言论！难道与包含是一回事？难道圣经"包含"宗教与圣经"是"宗教这两个命题完全等同？在汉堡，人们难道不会就毛重与净重的整个差别与我争辩？人们对如此多的商品都规定其皮重，难道人们不愿对圣经这种

① 【译按】这里的(3)指葛茨的顺序，下同。

珍贵的商品算上一点儿皮重？——好了，好了；牧师先生也并非真的如此缺乏商人头脑，因为他接着说：【448】“第二个命题可以接受，只是人们得作一区别，区别开什么在本质上属于宗教，什么属于对从根本上构成宗教本质的主要命题进行的解释和确认”。

很好！可以说，我们已经在讨论毛重了。即便其中有完全多余的包装，又有何妨？即便圣经中出现不少完全不可用来解释或者确认哪怕最微不足道的宗教命题的东西，又有何妨？其他颇为优秀的路德宗神学家们就整部圣经所作的判断，我必定也可以用来评说圣经的这一篇或者那一篇的个别记载吧？至少必须是一个拉比或者讲道者，人们才能够挖空心思想出一个办法或者文字游戏，使亚拿的温泉（参阅《创》36:24）、大卫的基利提人和比利提人（参阅《撒下》20:7）、保罗遗忘在特罗亚的外衣（参阅《提后》4:13）以及千万种诸如此类的事物都与宗教发生一点儿关系。

可见，“圣经所包含的，比属于宗教的更多”这个命题，绝对是真实的。而且，如果应用得当，这个命题给宗教带来的好处也无限多于因滥用这一命题加给宗教的害处。滥用可能及于一切事物；所以，我毫不反对人们事先防范，只是，必须以更为合宜的方式防范，不应像牧师先生下面的评注所说的那样。

“但是，如果这个命题为圣经带来害处，它就是完全没有力量的，正如我说的那种没有力量的情况：沃尔夫的数学体系[①]包含着附注（Scholia），这种附注降低了其体系的价值”。

如上所说，在我看来，这个命题不致给圣经带来害处，反而将使圣经一举摆脱不计其数的异议和讽刺的纠缠，重新获得拥有曾一度放弃的人们有责任表示敬重和珍爱的古老文献的权利。

对您就此所举的例证，牧师先生，我很满意，比您所认为的还要满意。沃尔【449】夫数学原理中的附注虽然并未降低原理的价值，

① 沃尔夫的体系指他的 Anfangsgründe aller mathematischer Wissenschaften（《一切数学学科的初始根据》）一书。

却造成一种印象:其中并非一切都得到了演示和实证。也许,您认为附注必须像定理那样确定无疑?这并不是说,附注似乎真的可能演示,而是无须在这里演示。如果人们要给可以写进、也可以不写进一条附注的细微末节都附以演示,这就是浪费演示。——类似的灵感浪费,同样没多大好处,倒是给人带来无尽的烦恼。

二(4)

在这种更多的东西中,圣经同样是无谬误的——这只是一种假设。

难道不是吗?不然,究竟是什么呢?是不容反驳的真理。不容反驳?它如此经常地受到反驳!现在仍受到如此多人的反驳!如此多的人,包括基督徒和想成为基督徒的人。当然,不是维滕堡-路德宗的基督徒,当然,不是加劳[①]恩准的基督徒;但却是基督徒,甚至是路德宗的基督徒;是得到上帝恩典的基督徒。

可是,加劳和葛茨也有道理呀!葛茨至少提出一种中肯的两难选择。"要么",他说,"这更多的东西是上帝默示、至少认可的,要么不是。如果是前一种情况,它便如本质的东西那样,是无谬误的。如果人们设定的是后一种情况,前一种情况便也丧失其可信性了"。

假设这一两难选择是正确的,那么,如果我不设定更多的东西(Mehrere),而是设定另外任何一个似乎为同一个双重谓词所指的主词,也必然可以成立。譬如说:"道德上的恶要么是因上帝形成的,至少是他认可的,要么不是。如果前者成立,那么,这恶同样是神性的——同样如善那样善。如果人们选择后者,那么,我们便真的不可能知道,上帝是否创造和认可了善。因为,没有善,恶便不成其为恶,

---

① 加劳(Abraham Calovius,1612-1686),德国重要的路德宗正统派神学家,维滕堡大学教授。

没有恶，善也不成其为善”。

【*450*】我的读者会怎么想？我们要保留这两种两难选择，抑或两者全都不要？我决定采取后一种态度。因为，人性的添加成分(die menschliche Zusätze)要靠上帝的灵感(Inspiration)才可能形成；假若上帝在其灵感中对待人性的添加成分的态度与他在创世时对待道德上的恶没有两样，该怎么办？在某种奇迹发生之后，假若上帝让这些奇迹所造成的东西遵循其自然进程，又该怎么办？在这种情况之下，不再可能如此精确地划清人性的添加成分与启示真理的界线，又有何妨？因为，道德上的恶与道德上的善之间的分野，同样是不可确定的。我们因此就完全没有善恶感了么？启示真理因此就与人性的添加成分没有区别了么？启示真理难道就没有内在特征了吗？在启示真理身上和之中，除了与如此多的丑相共有的历史真理(die historische Wahrheit)以外，其直接的神性本原难道就没有留下任何踪迹？

可见，对牧师先生的推断，我可以就这一点以及其他几点表示异议。不过，他不仅通过推断，还以譬喻和圣经引文来论证。

圣经引文想必是不可反驳的了？果真如此就太好了！我多么想忘记这永恒的怪圈哟：一本书的无谬误性由同一本书的某一段话来证明，这段话的无谬误性由这同一本书来证明！这些圣经引文也绝少是不可反驳的，以致我不能不想，牧师先生恰恰只为我选用了最容易令人生疑的引文，以便将最恰当有力的引文省下来，用于更有利的时机。

当基督谈到圣经时说，圣经证明他(sie zeuge von ihm)；难道基督他以此要表达的意思是：圣经只证明他？圣经各书的同质性(Homogenität)——不管就其内容还是就其所受的默示而言——怎样蕴含在这句话当中呢？即便圣经所默示的，只是其中突出地表现为上帝或者先知的明确话语的东西，圣经就不能同样充分地证明基督了吗？【*451*】

还有保罗的πασα γϱαφη(全部书信)[①]！我无须提醒牧师先生，在他继续如此理直气壮地使用这段引文[②]之前，他必须为了确切解释它而去求教谁。另一种结构赋予保罗的话以另一种含义；像最流行的路德宗教义学(Lutherschen Dogmatiken)所认可的结构一样，这种结构同样在语法和语境上协调一致，同样获得众多新老神学家们的支持；所以，我不明白，为什么一定要坚持原来的结构？路德本人在翻译中不仅遵循前者，也遵循后者。他没有看到καὶ(并且、和)这个词；糟糕的是，通过这种变化——保留或者删去这个“并且”，整个神学的认识原则(principio cognoscendi)的主要部分将变得极为不确定。

最后，让我们谈谈“确切的预言”[③]！从哪里可以证明，预言也被理解为一切历史的言词(alle historischen Worte)？究竟从何可以证明？历史性之言是预言之 Vehiculum(载体)。一种载体不应、也不必具有药物本性所具有的力量。对这一观念，牧师先生有什么可挑剔的呢？这不是他的观念，不是维滕堡派的观念，这我知道。可是，既然通过两家期刊让德国了解的只是这一点，牧师先生为什么不使自己和我都少点麻烦？我整个一段话完全不符合维滕堡正统派教科书的尺寸，他为什么不直截了当一次说明这一点？我承认，可我乐于为之！——我本来也可以同样如此直截了当地回答的。【452】

---

① 在莱辛时代，人们还不知道使徒的书信(《提摩太前书》、《提摩太后书》、《提多书》)并非出自保罗之手。

② 指《提后》3:16。汉译和合本为：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”。在“圣经都是上帝所默示的”与“于教训……有益的”之间，没有“并且”这个词，而流传下来的大多数文本都有“并且”。葛茨和路德正统派神学家赞成有“并且”的文本，即“所有经文都是为上帝所默示的，并且有益于教训、惩诫、使人归正、教导人学义”。这意味着，圣经的每篇经文原则上都是上帝所默示的。根据没有“并且”的通俗拉丁文本，路德将这段话译为：“所有上帝所默示的经文于教训、惩诫、使人归正、教导人学义都是有益的”。这种译法只是说，只要是为上帝所默示的，所有经文都是于教训……有益的。这也正是莱辛的解释。

③ 参阅《彼后》1:19：“我们并有更确切的预言……”。

三(1)

文字并非灵,圣经不是宗教。

如果圣经所包含的内容真的多于纯属宗教的东西,谁还能够反对我——只要它包含着这两种东西,只要圣经是一本纯粹的书——因此称它为文字,而其中属于宗教或者涉及宗教的较好的部分,则赋予灵之名?

承认圣灵之内在证明的人,甚至有理由如此称谓。因为,既然这种证明只可能或多或少表现在圣经的那些或多或少以我们灵性上的增长(geistliche Besserung)为目标的篇章和段落当中,所以,只将圣经的这类篇章和段落称为圣经之灵,岂不更为合理?我甚至在想,假若有人认为,圣灵的力量有效地表现在摩西五经里的以扫后代的世代名录中(参阅《创》36),正如表现在《马太福音》里的耶稣山上宝训(参阅《太》5:7)中那样,大概有点儿亵渎上神了。

从根本上看,文字与圣经之灵的这种区别,正是其他同样优秀的路德宗神学家们早已在圣经与上帝之言之间作出的同一种区别。为什么葛茨牧师先生并未首先向这些人发难,却加罪于一个可怜的、步他们后尘的外行。

四(2)

所以,对文字和圣经提出的异议,绝非就是对灵和宗教提出的异议。

原则产生后果,后果肯定具有其产生原则所具有的性质。这一原则部分是给定的,部分是得到证明的。既然针对基督宗教主要命

题的偶然解释(zufällige Erläuterungen)所提出的异议并非就是针对主要命题本身的异议,那么,针对圣经事物(biblische Dinge)——它们甚至称不上是对宗教的偶然解释——提出的异议更非针对宗教的了。【*453*】在这里,我还要回答牧师先生提出的最高裁决(Instanz)问题。固然,如果国家宪法(Landesverfassung)包含的内容不多不少恰恰如国家制度(Landesordnung),那么,一个臣民贸然对国家宪法提出异议,同时也就攻击了国家制度。然而,为什么还要有完全不同的称谓呢?为什么不统统叫做国家制度或者国家宪法呢?两种称谓有别,这是一个显著的证明,说明一种称谓不同于另一称谓。完全相合的同义词是不存在的。既然两种东西有别,那么,如果一定要将否定这种东西叫做否定那种东西,就不对了。因为,造成这两种称谓的情况虽然如此细小,可是,异议所针对的也可能只是这一细小情况;牧师先生以讽刺口吻称为反题(Antithese)的,全然是辩白之词。我想用一个与之非常接近的例证说明我的看法。克莱菲克尔[①]先生的《汉堡法律汇编》(它何时完成的,我现在尚无从得知)无疑包含着完整而可靠的汉堡城宪法?但是否可以用来作书名呢?假如用来作为书名,我若不冒犯汉堡法律权威本身,怎么可能对这部作品提出异议?我的异议能够不触及克莱菲克尔先生对每一类法律提供的历史背景吗?或者,由于这些历史背景与法律编入一册,就获得法律力量了?牧师先生从哪里知道,圣经的这些历史篇章不会是这类背景呢?上帝无须默示、哪怕只是认可这些篇章,正如市民和市政厅也无须特别保护这些历史背景。只要全市的档案馆对克莱菲克尔敞开大门就够了!如果他没有细心使用它们,别人会更好地使用的;这就很好。相反,假如有人想【*454*】将立法权力的权威平均分配给两种完全不同的事物——分配给法律和法律的历史,便是对它的粗暴滥用和无端浪费。

---

① 克莱菲克尔(Johann Klefeker,1698 - 1775),法学家,汉堡城首席法律顾问,其《汉堡法律汇编》于1765年开始出版。

五(5)

有圣经之前,便已经有宗教。

对此,牧师先生说:“可绝不是在启示之前”。——这句话要表达什么意思,我完全不明白。当然,一种启示宗教不可能早于其被启示的时候,但却可能存在于它被记载下来之前。我们讨论的只是这一点。我要说的只是:在有关其哪怕蛛丝马迹般的书面记载产生之前,宗教就存在了。宗教存在于现在被认为是其自身的圣经的唯一一篇经文产生之前。现在,对这个可能使我自己的思想产生混乱的扭曲问题,我还应说些什么呢?真的没有更多的话要说了。

六(6)

在福音书作者们和使徒们写作之前,基督教就存在了。过了一段时间以后,他们中的第一个人开始写作;又过了很长一段时间以后,才产生了整部经典。

“所有这些”,牧师先生说,“我都可以向编者承认”。可以?为什么只是可以?牧师先生必须向我承认这一点。

如果牧师先生必须向我承认这一点,也就必须同时向我承认,口头启示的基督教远远早于有文字记载的基督教;基督教能够在没有文字记载的情况下存在和传播。我没有更多的要求;我真不明白,牧师先生为什么在这一点上也对我提出反诘:“基督教在基督和使徒们宣道以前就已经存在了吗?”【*455*】

这个问题会使这一命题无法达到其目的——即下一命题所包含着的目的,现在让我们来看看。

在这里,我也想顺便提一个或者两个问题,只是为了启迪自己能够把握住牧师先生的整个思想。"如果在基督和使徒们讲道的这段时间内,在圣灵的非凡天赋教理(die außerordentlichen Gaben des h. Geistes)在信徒群中作用着的这段时间内,基督宗教通过口头布道比通过经书能够得到更好的发展",那么,经书的使用是在非凡的天赋教理停止作用时方才开始,还是更早开始的?如果经书的使用更早开始,如果不可否认,这种天赋教理并非与使徒们的布道同时停止,而是又持续了几百年之久,那么,在这段时间内,天赋教理是从经书取得证明的,还是经书从天赋教理取得证明?前一种说法没有理智;如果是后一种说法,那么,我们岂不非常不幸?因为,最初一批基督徒藉天赋教理的证明而相信的同一些经书,我们必须在没有这种证明的情况下去相信。如果经书的使用不在奇迹天赋教理停止之先,我们又从哪里取得证明——即证明经书并非已经、而是应该取代奇迹般的天赋教理?

然而,从历史上可以看到,后一种情况的确是事实。事实的确可以证明,在奇迹般的天赋教理,尤其当主教们的直接阐释教理占主导的时候,人们很少使用书面话语。只凭书面话语就信赖主教,甚至被认为是一种犯罪。这并非没有道理。因为,主教们身上ἐμφυτος δωρεα της διδαχης(被植入的天赋教理)是曾存在于使徒身上的同一种教理;如果主教们引用书面话语,他们固然是为了证实自己的见解,但并非将之作为自己见解的来源。这使我重又接近我在预先说明我们正在讨论和行将讨论的命题时怀有的目的。行将讨论的命题如下:【*456*】

七(7)

尽管如此众多的东西都有赖于这些经书,基督宗教的整个真理却不可能建立在它们之上。

这就是说，如果确实在有关其哪怕蛛丝马迹般的文字记载产生之前的一段时间里，旧约和新约的宗教就被启示给人，并在我们现在列入旧约和新约经典的所有诸书完成之前已经存在了更长一段时间，那么，可以想象，这种宗教必定是在没有这些书的情况下存在着的。我说的是：没有这些经书，而非是说：没有这些书的内容。谁如果偏要说我说的是内容，而不是经书，就是在胡编我说的话，以便获取批驳胡话的伟大而神圣的功绩。我重申，我重申：在没有这些书的情况下。据我所知，确实还不曾有哪位正统派学者断言，宗教首先在这些书卷中的某一部书里、原本通过这些书卷中的一部书启示给人，并随着其余各书的产生和加入而逐渐成长起来。相反，有学养而又善思考的神学家们一致承认，在这些书中只是间或地、时多时少地保留下了有关宗教的情况。在宗教间或形成文字记载保留下来以前，这或多或少的情况可能已经真实存在了。难道现在这种宗教对于我们之为真实，只是因为它是以文字形式保存下来的吗？

在这一方面，牧师先生试图以区别对待情况的方法自圆其说：宗教真理是一回事，我们对真理的信念又是一回事。"诚然"，他说，"基督宗教的真理奠立于自身之上，基于自身与上帝的固有特性和意志的相一致，基于事实的历史确定性，其信条部分地以这些事实为依据。但是，我们关于基督宗教真理的信念，却仅仅以这些经书为基础"。如果我对这些话没有理解错的话，牧师先生说的要么是某种非常非哲学性的东西，要么是在自己打自己，完全赞同我的意见。也许，牧师先生是不得已而如此非哲学性地表达自己的看法的，以免在外观上过分明显地与我的意见相像。但愿人们好好想一想！如果基督宗教的真理部分地（牧师先生虽【457】然没有写出这个"部分地"，但他的内容却一定要求这个字），如果，我再说一遍，这真理部分地基于自己本身，即它与上帝的固有特性和意志的一致性，部分地基于事实的历史确定性，其信条部分地以这些事实为依据，那么，从这种双重理由岂不产生一种双重信仰？每一个别理由岂不都有自己的信仰，两种理由中的一个有什么必要借取另一个理由的信仰？让

这一理由享用那一理由的信仰,岂不是懒惰、轻浮的做法?将出自一个理由的信仰延伸到两个理由,岂不是轻浮的懒惰?基督宗教本来就符合上帝的固有特性和意志,因而我必须视为真实的,为什么偏偏让我去信仰(基督宗教),仅仅因为基督宗教曾一度在时间和空间上与其他事物有联系,并获得了历史上的证明?

圣经诸书的确提供了基督教信条部分地作为依据的事实,提供事实(Fakta),凡书籍都能够做到;为什么书籍会做不到呢?何况,基督教的信条并非全都以事实为依据。其他的信条,正如上文确认的那样,是以其内在真理为依据的。某一命题的内在真理怎么可能取决于它在其中得到表述的一本书的地位呢?这是明显的矛盾。

牧师先生提出的另一个问题使我大惑不解,他确信对此似乎只可能有一个答案。他问:"假若新约诸书一直到我们现在都没有写成,是否会有关于基督言行的踪迹遗留在世上?"——上帝保佑,我没有将基督的学说(Christi Lehren)想得如此渺小,以致会胆大包天地回答说:不!不,我才不会跟着这个"不"哩,哪怕一个天使从天而降教我如此说,遑论一个路德宗牧师想借我的嘴说。世上发生的一切都将在世上留下踪迹,虽然人不可能随时立即确认它。难道只有你,具有神性的【*458*】人类朋友呀,只有你的学说,难道只有你命令不作记载、而作宣讲的学说——即便它只是被宣讲过——据说不曾、根本不曾留下任何可以从中认识其来源的影响?你的话只有变成僵死文字,才会成为有生命的话?书籍难道是启迪人、教人从善的唯一途径?口头的流传就一无所是?如果说,口头流传遭受过千百遍有意和无意的歪曲,书籍莫非不是如此?上帝通过以同一种方式表达自己的直接力量,不正像我们所说保护了经书那样,也能够使口头流传免遭歪曲吗?啊,正是这个人,全能的上帝呀!这个人自称宣讲你的话,巧妙地佯言你为达到你的目的只有唯一一条道路,乐于为你传扬这条道路!啊,这个除了他所看见的这唯一一条道路,矢口否认他所未看见的其他一切道路的神学家——仁慈的上帝,请不要让我像他那样具有如此正统的信仰,免得我也变得如此蛮横无理!

究竟有多少零散的记载和理解事实上不是靠单纯的口头流传一直传到我们今天的？没有这些记载和理解的帮助，我们大概将很难完全像有它们的帮助那样理解和诠释新约诸书吧？不仅天主教徒承认这一点，新教徒也承认这一点——即便其中只有少数人是这种看法[①]。

使徒的认信(das apostolische Glaubensbekenntnis)显然更多源于口传下来的教义概念，而非直接来自经书。假若果真是直接来自经书，那么，使徒的认信肯定会部分更加完整、部分更加确定了。可是，情况并非如此，这不大可能是因为使徒的认信只被当作受洗者的一种程序，毋宁说，使徒的认信包含着在它形成文字时流行的口传信仰；当时，人们还没有如此细心地梳理新约诸书，也看不到有什么理由必须如此细心地梳理。【*459*】我说到什么地方了？——说到了牧师先生可能更容易喝我止步的地方，他会在我背后送上一声诅咒，他是不愿随我走下去的。好了，让我回到正题，继续讨论。

八(8)

既然曾有过那么一段时间，那时基督宗教已经广为传布，那时，基督宗教已经征服众多灵魂；尽管如此，那时，关于基督宗教还没有就一直流传到我们当今的东西记载下片言只语；既然曾有过那么一段时间，那么，必然也可能产生下述情况：福音书作者和使徒们记载的一切再次散失，但他们所宣讲的宗教却仍然存在着。

如果我部分用牧师先生的话反击他自己，这并非讽刺性的模仿，而是出自我内心的真话："对牧师先生在其他方面维护神学文献所取得的成就和表现出的干练，虽然我怀有崇高敬意，却不能不认为，

① 自路德以来，新教正统派只将《圣经》奉为权威，不承认天主教特兰托公会议(1546－1563)通过的信纲，更不承认"口传"。

他针对这一命题提醒人注意的东西,要么是极端危险的异端邪说,要么是心怀恶意的中伤。"——他去选吧!二者尽由他选。

首先,且看牧师先生出于中伤而提醒人注意的东西。这是一种手都可以摸到的[①]诡辩!——他喊道。什么?我看不见得,只是在一个手比脑更富于理智、更具正确信仰的人看来如此吧?"因为,他说,且看这段话:尽管如此,那时关于基督宗教还没有就一直流传到我们当今的东西记载下片言只语;只要将它改成:尽管如此,那时关于基督宗教还没有就一直流传到我们当今的东西宣讲过一个字。我们就会一眼看出它错在何处。"好极了!只要我可以擅自将别人的话强加给一个作者,以取代他自己的话,有谁不能被我插上诡辩、插上亵渎上帝的卷标?别人的话,只是别人的话吗?假若公正的、笃信基督的牧师先生到此为止,那就好了!他取代我【*460*】善意的话,取代我虽说没有真理价值、但毕竟还是有价值的话,强加给我毫无价值的话。我说的是:有关于基督宗教的某些记载之前,基督宗教就存在了。可是,转述的这段话却是:在被宣讲、被启示之前,基督宗教就存在了。这意思是,据称我曾说过:基督宗教存在于基督宗教存在之前。难道我是从疯人院逃出来的疯子,竟讲出、写下这种胡话?

接着,牧师先生继续指责我从不曾怀疑过的东西。为什么?为了达到什么目的?为了让他的期刊的读者相信,我当真怀疑这些东西吗?——好极了!这他倒是干得出!

只是,牧师先生重又提出那个问题:"那么,我们从哪里才能知道基督及其使徒们的言行呢?"他自己回答说:"惟有从福音书作者和使徒们的记载那里得知。"所以,我不得不再次反驳这个"惟有";顺便说一句:大部分基督徒同样难以赞同他这个"惟有"。莫非天主教徒不是基督徒?如果我在这一点上倒向天主教徒一边,我就不是基督徒了么?——岂有此理!许多新教徒竟然如此证明基督宗教的

---

① handgreiflich 的转义是:"明显的"。这里采直译,以便与莱辛在下文的反唇相讥呼应。

真理，似乎天主教徒完全不拥有真理！请容我设想，如果只有那种天主教徒和新教徒都不知如何回答的东西，才可能是反对基督教的，那么，属于基督教的必然只能是天主教徒和新教徒共有的东西了。如果通过一个自称既非天主教徒亦非新教徒的第三者之口，牧师先生将自知为另一派主张的一个命题贬为完全取消整个基督宗教的命题，这至少非常有失一个神学家——不论他是哪派神学家——的身份。

就在这里，牧师先生开始邪说了。怎么？假若福音书作者和使徒们写的书卷散失了的话，基督宗教本身便会消亡？怎么？这么说来，人们从不曾从书卷【*461*】中引用过可能保存在其他文献中的可靠的教义概念了？这么说，仅从这类教义概念中获得整个信仰的人就不是基督徒了？这么说，除非将药带着芒刺一起吞下，就没有健康的人了？——请注意，我确实曾说过，不仅福音书作者和使徒们的著述，即便所有曾从这些著述中引用的一切全都散失，基督宗教也仍然能够存在。我确实曾说过，即便基督宗教消亡，基督宗教仍然能够存在（daβ die christliche Religion bestehen könne，obgleich die christliche Religion verloren gänge）。

但是，人们应回顾一下我在写那一段使牧师先生如此恼怒的话时怀有的意图。我想将对圣经不太重要的部分提出的异议降低到其真实的意义之上。这是我的意图。只是怀着这个意图我才说，那种心灵比其头脑更是基督徒的人，根本不理会这些异议，因为，他去感觉其他人只满足于去思考的东西；因为，他无论如何都不可能需要整部圣经。他是充满信心的胜者，因为，他略过要塞不管，去占领整个国家。神学家是胆怯的士兵，在边境要塞就碰得头破血流，因而几乎不可能有机会看到整个国家。

顺便讲个故事！——在上个世纪初，一个家住普法茨（Pfalz）的路德宗宣道师被罢黜后带着他一家人——收容来的一群男女儿童，前往英占美洲的一个殖民地。在路上，他乘的船在百慕大一个无人居住的小岛附近搁浅了。除了宣道师一家人，船上的乘客几乎全都

淹死了。宣道师发现,这个小岛如此宜人、如此有益健康,维持生存必需的一切又是如此丰富,于是,他没有多作考虑便决定,就此结束他的朝觐之行。风暴冲到岸上的众多物品中有一个小箱子,其中除了各种各样的儿童用品外,还有一本路德的《教理问答》。不言而喻,在缺少其他一切书籍的情况下,这本《教理问答》对于宣道师便成了珍宝。他继续用这本书教自己的孩子们;后来,他死了。这些孩子又用这本书教他们自己的孩子们;后来,他们也【*462*】死了。就在两年以前,又有一艘英国船遇到风浪,被冲到这个小岛岸边,船上有一个黑森地区的战地布道师(Feldprediger)。这位宣道师——我本可以在此引述他自己的书信的——跟着几个受命去取淡水的水手上岸;他突然发现,在一个静悄悄的风光明媚的山谷里,自己竟置身于一群裸体的、快活的操德语的人当中,大感惊异;而且,他相信,从他们讲的德语中,他听到的全是出自路德《教理问答》的成语和习语。战地布道师非常好奇,想探个究竟。天哪! 他发现,这些人不仅讲路德的语言,而且奉路德的信仰;信仰如此正统,不啻为一个战地宣道师。例外情况只有微不足道的几点。当然,这本《教理问答》已经用了150年之久,他们所拥有的,除了木板书壳之外,什么也没有。"在这木板书壳里",这些人说,"写着我们所知道的一切"。"已经写完了,亲爱的!"宣道师说。"还在写,还在写!"他们说,"我们自己虽然不会读,甚至也不知道读是怎么回事;但是,我们的父亲们曾经听他们的父亲们读这本书。他们认识刻制这木板的人,这人叫路德,生在基督以后不久。"

在我继续讲下去以前,请问牧师先生:这一小群善良的人究竟是不是基督徒呢? 他们热烈地相信:存在着一个至高的本质(höchstes Wesen),他们自己则是可怜的有罪的被造物;尽管如此,这一至高本质却准备靠另一个同样崇高的本质使他们在此生之后获得永福。请问牧师先生,这些人究竟是不是基督徒呢?

您必定会说:他们不是基督徒。因为,他们没有《圣经》。仁慈的上帝呵! 残忍的宣教士哟! ——不,关于这些可爱、快乐、幸福的

一群,我没有什么可讲的了。

让我说说另一件事,对此若没有正确理解,倒很可以原谅。牧师先生试【*463*】图证明,“除此之外,我的命题显然违背经验和历史”。可是,他为此引以为证的东西,却如此空泛、如此肤浅,最多只可以将这类冗长说白用在他自己的文章里。且听听他说些什么:“从九世纪开始”,他说,“直到十五世纪初的这段时间里,福音书作者和使徒们所写的诸书几乎散失殆尽。除了少数学者,谁还见过圣经?圣经以手抄本和译文的形式深藏于隐修院,这情况一直持续到印刷术发明”。为什么说,九到十五世纪时,《新约》抄本比五到九世纪时还少呢?为什么说,《新约》在五到九世纪比在一到五世纪更少呢?事实恰恰相反:《新约》各卷的抄本随着时间的推移而增多。这类抄本在一和二世纪恰恰最为珍稀,所以,整个大的本堂辖区只拥有一部抄本,由教长锁在匣箧保管起来,未经特别准许不可翻阅。牧师先生敢于就他所称的那段时间提出同样的证明吗?就区区本人而言,我认为,在这段时间,德意志一个国家拥有的《圣经》抄本多于一、二世纪全世界拥有的量,也许《旧约》的基本文本除外。或者,牧师先生要说明的是,从九世纪开始,人们设法从普通人手中骗走《圣经》?想必是这个意思,因为他接着说:“大量的人从《圣经》中所了解的,只是罗马僧人从中讲给他们听的东西,罗马僧人讲给他们听的,也只是让他们知道也不致损害罗马人利益的东西,从对大多数人的态度这方面看,这段时间内,基督宗教是怎样的呢?比它改头换面的异教更好?”——严酷的事实是,即便在九世纪以前,《圣经》也从不曾掌握在普通人手里。普通人从中所知道的,绝不会超过僧人想要从中告诉他们的。所以,宗教必然会更每况愈下,假如不是事实上基督宗教在不直接使用《圣经》的情况下也能够保存自己的话。Cui assentiunt,我想引用伊里【*464*】奈乌[1]的话来补充我所说的话,mnltae gen-

---

[1] 伊里奈乌(Irenaus,约130-约200),尼西亚教父,著有《反异端论》五卷,仅存拉丁译文,希腊原文本已佚。这段话选自该书卷三第四章。

tes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem(追随他的有许多信仰基督的异族人,他们没有白纸黑字的经文,因为,他们得到的圣灵的拯救信息,是铭刻在他们的心田里的)。最后,如果说,从九世纪到十五世纪,基督宗教只是因为《圣经》几乎散失殆尽而衰弱的话,那么,为什么自从《圣经》通过印刷术犹如被重新发现以来,基督宗教仍然没有在较普遍的范围内重新崛起呢?自那时以来,罗马教会放弃过它的任何一条古老教义吗?米德尔顿[①]派人士不是现在还把罗马教会看成一种并不比改头换面的异教更好的东西吗?我可以肯定,牧师先生自己甚至就持这么一种虔诚看法。——然而,宗教改革运动又怎样呢?我们之能够自由而经常地使用《圣经》,该是完全信赖它的吧?但即便这一点也并非是毋庸置疑的。因为,宗教改革运动之所以兴起,并非由于人们开始更好地使用《圣经》,而是因为人们中止利用传统。我们之能够比较不受阻挠地、比较经常地使用《圣经》,既应感激宗教改革运动,也应感激苏西尼派[②]。

这些至少是我的想法;我并不理会牧师先生为此会感到多么惊诧。我毫不为他的惊诧而惊诧。但愿上天长久地保佑我们处在这种关系中:他感到惊诧,而我并不惊诧。

九(9)

基督宗教是真实的,并非因为福音书作者和使徒们宣讲它;他们宣讲基督宗教,是因为它真实。

---

① 米德尔顿(Conyers Midleton, 1683 - 1750),英国启蒙神学家,著有 Letter from Rome, showing an exact conformity between popery and paganism(《罗马来信——剖析教皇体制与异教的共容性》)。

② 苏西尼派(Socinianismus),意大利神学家苏西尼(Laelius Socinus, 1525 - 1562)创立的主张神体一位论(Unitarianismus)的派别,否认上帝三位一体,认为基督是人,圣灵只是无人身的神圣力量。

任何机敏的区别(scharfsinnige Unterscheidung)都可能被一个稍具语言能力的人变成一个反题(Antithese)。但是,由于并非每一反题都自然地以一种机敏区别为基础,由于应成为机敏的一束破坏性光芒的东西往往只是乖巧的闪亮——这在亲爱的诗人们身上尤为突出,反题之名便变得有些可疑了。这很适于用来说明那些【465】对一切机敏怀有天晓得是什么自然恶感的先生们,尤其当机敏没有披上日常语言的外衣时。那些先生们大声嚷嚷:反题!反题!他们以此驳倒了一切。

而且,这个反题言之无物!出言颇多的牧师先生说。"因为,既然福音书作者和使徒们是些受圣灵推动而言说和写作的人,基督宗教之为真实,是因为福音书作者和使徒们——或者本来可以说,是因为上帝自己宣讲它。第二个命题是多余的"。

既然如此,我就不得不罪上加罪了:用另一反题支持这一反题。即便上帝所宣讲的是真实的,也不是由于上帝愿意宣讲它,而是:上帝宣讲它,因为它是真实的。

在这里,第二个命题多余吗?——是的,假如我们不知道这些先生们对上帝的意愿作怎样一种美妙理解的话!假如我们不知道上帝可能愿意做某件事——按照他们的理解——只是因为他愿意的话!在某种意义上,这也可以让上帝来说;所以,我几乎不知道该如何将他们的胡思乱想移译为话语。

十(10)

书面的传承必须从其内在真理来解释,而一切书面的传承不可能赋予自身以内在真理,如果它没有这种真理的话。

牧师先生对此作出回答的第一个字是:好!这已使我感到高兴。但是,他紧接着这个"好"字便加上一个"但是",世上最奇怪的"但是"。随之,没有什么是好的了;即便我们在上面从他自己口中所听

到的东西也不好了。

在上面(Ⅶ.7),牧师先生本人教导我们说,基督宗教的内在真理基于与上帝的【*466*】固有特性的一致;现在,他却突然对这种内在真理不置一词,要么用注经的真理(die hermeneutische Wahrheit)径直取代它,要么宣称,诠释学的真理至少是内在真理的唯一式样(Probe)。好像这内在真理还需要一种式样!好像内在真理反而不会是诠释学真理的式样!

人们不妨听听牧师先生说些什么。我现在将牧师先生的所谓批驳和我的回答写成对话形式——这可以叫布道讲坛上的对话。即:我打断牧师先生的宣讲,可是,牧师先生并不认为自己的话被人打断了。他只顾讲下去,毫不在意我们的话是否合辙。牧师先生已给上足发条,必须跑完。这是一场对话而又并非对话。

他　好;可是,这位想从其内在真理向我解释书面传承的人必须事先使我确信,他本人对其内在真理有一种正确而有根据的观念。——

我　事先?为什么要事先?他在做着这事的时候,便也在做着那事了。只要他在向我解释一个启示命题的内在真理(我说在解释,而非只是想解释),他便充分证明了他本人对这个内在真理有一个正确的观念。

他　——使我相信,他不是在为内在真理描绘一幅符合他自己的意图的观念。

我　如果他的意图没有内在的慈善,他要传达给我的宗教信条也不可能有内在的真理。内在真理并非蜡制的鼻子,每个无赖都可以按照自己的面孔样随心所欲地捏出来。

他　他从哪里取得基督宗教内在真理的认识呢——

我　从哪里取得内在真理?从它自身之内。因此才叫内在真理;这是无须来自外在确认的真理。

他　——无非是从书面的传承,或者从福音书作者和使徒们所

写的诸书，——

我 我们必须从这些东西中取得什么？取得内在真理？还是取得我们对这种真理【467】之初始的历史知识？前一种情况非常奇特，正如我将一条几何定理看成真实的，似乎并非基于其演示（Demonstration），而是因为它写在欧几里得的书中。这一定理写在欧几里得的书中，便可以按人们的意愿成为它之为真理的有依据的先入之见。但是，出于先入之见而相信真理，不同于因真理本身的缘故而相信真理。两者也许在运用中可能向着同一目的，可是，它们因此就等同了吗？——这么说，我们只有从福音书作者和使徒们的书中才有可能取得这种内在真理的历史知识了？不过，大多数基督徒却确信，还有取得这类历史知识的另一来源；这就是教会的口传（die mündliche Überlieferung der Kirche）。当然，无可争议，口传曾是这类知识的唯一来源；在任何时候它都不曾成为第二手来源，或者完全不再是来源。然而，就算他说的那样罢（Doch dem sei, wie ihm wolle）。我在这里只想当个新教徒；《新约》诸书毕竟可能是我们宗教历史知识的唯一源泉。这第一个唯一源泉自1700年以来就不再涌流了吗？它从不曾流到其他文献中去？任何时候、任何地方都不曾以其原初的清澈和功效流进其他文献中去？所有基督徒绝对必须从《新约》本身中汲取知识？任何基督徒都绝对不可以就近利用《新约》流入其中的溪流？这些只是在这里提出的问题。如果基督徒可以利用这些溪流，那么，福音书作者和使徒们的书为什么不可能在对基督徒无害的情况下散失呢？当有人对某些段落提出种种并不改变其宗教本质的异议时，为什么不可以将《新约》看成已经散失呢？如果基督徒不可以利用这些溪流，那么，他肯定首先并非由于一直到当时还没有从中得出完整而真实无妄的教义概念；而且，也许现在，甚至永远不可能得出这样的概念。因为，要做到这一点，每个人就必须用自己的眼睛观察，【468】就必须靠《圣经》成为自己的教师，就必须靠《圣经》成为自己的忏悔师。我多么为那些可怜的、无辜的人，为那些生在其语言尚未为《圣经》所使用的国家的人，为那些生在各方面都缺

乏良好的初级教育的阶层中的人，为那些处处都可能有不识的字的人感到悲伤呀！你们因为受过洗而自以为是基督徒。不幸的人呀！你们听着：能够阅读有如受洗，是获得永福必不可少的条件！

他　——并与《旧约》各卷相应地联系在一起。

我　这就更全面了！我担心，我很担心，你们这些可爱、虔诚的白痴哟！你们要确有把握得到永福，还得学希伯来文哪！

他　我不会在这里对他的理性作任何让步，虽然我的前提始终是，作为基督教先已向我宣讲的宗教的信条，绝不可与一种普遍而又无可争议的理性原则相矛盾。

我　牧师先生！牧师先生！这么说，基督宗教之整个符合理性的性质（Vernunftmöigkeit）就在于它不是非理性的了？您写下这类东西，难道您的神学的心灵不感到羞惭？您既然如此写，也会如此宣讲。这是人们让您在汉堡宣讲的么？

他　可以说，我们能够认识基督宗教的真理，仅仅因为我们把握了圣经中包含的书面传承应该带给我们灵魂的东西。

我　——应该？书面传承应该带来哪些东西？在整部《新约》中，只有少数几个地方能够在所有人中产生相同的理解，更多的地方则在不同的人中产生不同的理解，您能否认，牧师先生，您能避而不谈这一事实？应该产生的正确理解是哪些？由谁来裁决？由诠释学吗？每个人都有自己的诠释学。哪一种是真正的诠释学？全都是真正的诠释学？或者全都不是？竟然让这种东西，让这种可疑而可怜的东西成为内在【*469*】真理的式样！它的式样究竟该是怎样的呢？

他　当然，书面传承如果没有内在真理，便不可能给予基督宗教这种真理。

我　我似乎觉得，牧师先生，您在上文还不完全如此大度，在您看来，似乎一个信条一旦写下来，就足以具有内在真理。您之所以如此大度，想必不仅是因为您根本就不太在意您如此对待的事吧？不仅是因为没有什么可思考的启示真理与一种可作某些思考的真理对您同样可爱的吧？

他　它也不应给予。

我　很好，它不应做它不可能做的！——可是，如果书面传承既不可能、又不应给予基督宗教内在真理，那么，基督宗教具有的内在真理便不是取自书面传承。既然基督宗教所拥有的内在真理并非来自书面传承，便也不致仰赖书面传承了。既然不仰赖书面传承，基督宗教也就可能没有书面传承而存在了。这正是我要达到的目的。

他　您的目的原来如此：发现和证明基督宗教的内在真理。

我　如果发现的意义即率先公布，那么，我就已经证明，《圣经》并没有首先向世界公布基督宗教的内在真理。我在这里还要补充一句，《圣经》现在更少向个别人做这件事。因为，我们这些已经被赋予宗教的基本概念的人全都走向基督宗教。至于证明！在这里，如果证明只是意味着提供一种包含着有待证明的命题之话语的书面证据，那么，牧师先生本人已经承认，这样一种证据对内在真理不可能有任何帮助，也不应该有任何帮助。可是，如果证明在这种场合的意思是其固有的涵义，即揭示一个真理与其他公认的和确凿无疑的真理的联系，那么，其他任何一本书都可能做到这一点，而且不比《圣经》逊色；尤其在《圣经》做了示范之后。所以，人们更难以理解，基督宗教现在为什么不能在完全没有《圣经》的情况下存在。【470】

他　因此，如果人们声称要将基督宗教的内在真理与传承——或者说得更清楚些——与圣经相互对立起来，当作两个不同的东西，便是空话。

我　对立起来？谁在将两者对立起来？我？我只是说，现在两者能够完全不相仰赖地存在。任何两个不同的事物都是相互对立的吗？谁如此断言，谁当然就是讲空话。我绝不讲空话。我不愿从神学家那里拿走《圣经》，这是他唯一可藉以学习展示其技艺的东西。我非常清楚，从学究上研究《圣经》对所有其他知识和学科是多么大的扶持；假如这种研究完全被消灭，我们可能重又堕入怎样一种野蛮状态哟。只是，神学家不应试图将自己的学究性《圣经》研究（gelehrtes Bibelstudium）当作宗教强加给我们基督徒。只是，诚实的俗人

仅仅满足于人们已经从《圣经》中为自己引出的教诲概念(Lehrbegriffe),神学家在碰到这样一个俗人的时候,不应立即大声嚷嚷,斥之为非基督徒如何如何——这个诚实的俗人认为这一教诲概念是真实的,不仅因为它来自《圣经》,而且因为他看到,这个概念比所有其他宗教的教诲概念对上帝更适合、对人类更有实效;他感觉到,这个基督教的教诲概念能抚慰自己。

他　——而且,如果人们声称,人们必须从其内在正义解释一个立法者的律法,也是徒劳的。相反,一个立法者的内在正义必须从其律法来认识和评价。

我　牧师先生,在您所论及的各个层面上和解释中,您都是如此不可思议地频频失误。现在,我要说,完全相反!如果真理并非风信鸡,但愿它就停在我的口令上吧!什么?一个立法者的立法不必从其内在的正义来解释?如果律法的条文涉及立法者绝不可能有意涉及的一个人,如果按照条文判定惩罚一个【471】人,惩罚他那种因其方式独特而为立法者事先不可能看到的、理应受到奖励的行为,那么,法官难道没有权利离开条文,根据他认为立法者所具有的内在正义宣判吗?——什么?一个立法者的内在正义必须从其律法来认识和解释?梭伦[①]想必称得上立法者吧!假如人们不承认梭伦具有一种比他的法典所表现出的更纯真、更完美的正义,他一定会非常不高兴。当有人问梭伦是否给他的公民们制定了最好的法律时,他怎样回答的呢?—— *Ὀτι ὀυ τους καθαπαξ καλλιστους , ἀλλ' ὡν ἐδυναντο τους καλλιστους* (最好的,当然绝对说不上,但却是所能达到的最好的)。可见:——

不过,我从内心感到腻烦,不想跟一个聋子继续谈下去了。否则,我不可能在这里不得体地想到引用梭伦的这句话——这会使牧

① 梭伦(Solon,约前640–前560),雅典政治家和诗人,约在公元前594年出任执政官,20年后为雅典城邦制定了法典。

师先生大为恼怒的，假若他真的不知道，一位教父曾经引用过梭伦的话①。可是，假若可怜的教父们现在写作，他们会无一例外地从我们路德宗的牧师们那里得到怎样的斥责哟！这位教父居然提出双重的基督宗教：一种是为普通人的，另一种是为比较高贵、有学问的人的，后一种只是隐藏在前一种之内而已。我毕竟还没有走这么远。在我看来，基督宗教仍旧是同一个宗教；只是，我自认为知道宗教与宗教的历史是分开的。只是，我拒绝将关于宗教的产生和发展的历史知识，以及绝不可能存在于任何历史真理中的关于这种知识的信念看成必不可少的。只是，我认为，对于就宗教的历史性所提出的异议不必大惊小怪；可以作出回答，也可以不予理会。只是，我不【472】想将《圣经》的弱点看成宗教的弱点。只是，我忍受不了神学家们的夸夸其谈，他们蒙骗普通人说，所有那些异议都早已被回答过了。只是，我鄙夷目光短浅的诠释家，他在种种可能性之上又加上种种可能性，层层堆砌，以便增强可能性，致使弱点也可能不再成其为弱点了；面对敌人打开的小小缺口，他只知道用手亲自在其他地方扒开更大的缺口来填补。

我这么做据称是对基督宗教犯了罪，是吗？怎么做？这么做——我曾写道："神学家的假设、解释、证明等等与基督徒何干？对基督徒而言，基督宗教是实实在在的，他感觉到这种宗教是如此真实，感觉到他在其中是多么幸福。只要瘫痪病人经验到了电火花的有益打击，不论诺利特(Nollet)还是富兰克林(Franklin)有理，抑或二者都无理，与他何干？"

我竟然写出这些东西，使得牧师先生原文照录，报导给他的读者。这整段话不过是我为一个这种类型的基督徒辩白而添写的，牧师先生竟然就此作了一番他认为理应作的如此杂乱无章的评论。这段话的用意不过如此。只是，我应在其中为有感觉的基督徒准备一

① 指教父奥利金(Origenes)，他在恺撒利亚执教期间，一方面以"评注"形式为学者，另一方面以"解经"形式为俗人撰写对《旧约》的经文解释。

个掩体，以便在他不敢与更为勇猛的神学家在战场上对阵时，能够宽慰地退避藏身。神学家们——任何教派的神学家们都不会立即退出战场，也不须立即退出战场，尤其当他们只是与自己的同类人周旋时；谁不知道这种情况呢？我自己讲得还不够多吗？每一个神学家都将从他自己所认可的体系的精神上得到足够的回答，我不是曾以明确的语言承认这一点了吗？我自己不是曾尝试先作出几个这类回答吗？如果我的尝试不大奏效——这是很可能的，那就请能者多劳，作出更好的回答吧！我的愿望仅此而已。完全由于这个缘故，我才将残稿发表。或者，人们认为，这是因为我当时想得到并期待着完全令人满意的回答；莫非我在没有人作出类似回答的情况下一直保留我的宽慰感？这么做是为了什么？难道我想通过这种宽慰感预先宣布，所有回答都多余？【*473*】这种宽慰感原本并非给神学家的，而只是给头脑简单的人的，充其量也只同时给那种神学家，他并没有由于其较高的智慧而忘记自己也不过是个头脑简单的基督徒。

我视这种宽慰感为基督徒之不可攻占的碉堡，牧师先生却把这种宽慰感称为草编的盾牌，这使我很为他感到难受。我担心，牧师先生在他的神学之战中(【译按】暗示葛茨与众多人论战)并非始终不曾受到敌方邪说的感染；牧师先生所受到的感染，远比人们在他的一次汉堡布道时察觉到的多，远比他自己也许会察觉到的多。因为，甚至他也不得不否认基督教的一切内在感觉。如果说，人们还没有听到他在布道坛上高喊，“感觉！什么是感觉？感觉是一面草编的盾牌。我们的诠释学、我们的信经书籍①，这些，这些东西才是庇护着一切、不可击穿、金刚石般的信仰盾牌！”如此出言，大概只是由于把信经书籍也算作草编的盾牌了。这盾牌之所以会是草编的，因为那里有着更多的草编盾牌。这盾牌假如不同时又是那么窄小就好了！它后面只容得下一个心中怀有宗教的人。如果一个牧师不能用这盾

① 信经书籍(symbolische Bücher)，即福音-路德宗教会的信条疏解书籍，1580年结集出版，题为《新教宗典全编》(*Konkordienbuch*)。

牌同时将他的《圣经》和他的全部教徒统统保护起来,他要它来干什么呢?

牧师先生后来如何诚心地劝说其所有尊贵的同事先生们,宁可公开逃离战场也不要使用这种盾牌,这倒很值得听听他自己说的话。“假若”,他声音颤抖地说,“一个同时又是神学家的基督徒,由于缺乏其他依据,在可悲的万般无奈中用这种草编的盾牌去抵挡从残稿中射出的火箭,我会很为他感到痛心。”——我对此或许也要有同感。我至少会对牧师先生耸一下肩膀:他竟如此不懂自己的行当。可是,究竟谁提到过一个兼为神学家的基督徒呢?难道所有基督徒都【474】应该、都必须同时是神学家?我总是在那些对神学知之最少的人当中发现最好的基督徒。那些没有受到火箭威胁的人为什么不可以有一个草编的盾牌?一个草编的盾牌尽管不能防火箭,毕竟可以抵挡打击呀。——这位坚定的牧师先生继续说:“我宁可劝他(同时为神学家的基督徒)一走了之。”可见,如果牧师先生认为自己必须绝对保存他那个教派的神学家,他便祝他们一声:顺利上路!仅仅让那些只是基督徒的人坚守阵地也就够了——“因为,通过运用编者先生交给的这些命题,他便可能为了拯救宗教而放弃圣经:可这是哪个宗教呢?”——哪个宗教?圣经由之产生的那个宗教——在后来的时代,当这种宗教失去其原初的纯洁性时,人们重新将之从圣经中提炼出来。难道还不曾有什么宗教可靠地从《圣经》中提炼出来吗?难道从中提炼出的只是暂时的宗教,而非真正的基督宗教?想必如此;因为,牧师先生讲得如此肯定:“断然不是与《圣经》共存亡的基督宗教”。——这真让我颇感怆然!《圣经》之存亡?大概是与他们的神灵论(Theopneustie)共存亡吧?无疑,牧师先生要说的必定是:既然没有《圣经》就没有基督教,当然,没有神灵论也就没有《圣经》了。

存与亡这两个词,使我想起另一个人说过的一段话,请允许我在

这里引用。“关于”一个人(【原注】米歇里斯:《新约圣经入门》,页73)[1]——此人在圣经研究上成就巨大,按牧师先生特有的方式推论,他不会不是极其认真地对待基督宗教的——说:

> 关于《新约》诸书是否为上帝默示的问题,对基督宗教而言,并不完全像前一个问题——即它们是否真实的问题——那么重要。基督宗教并不如此绝对地与这问题共存亡。假定上帝不曾给《新约》诸书中的任何一篇以灵感,而是听凭马太、马可、路加、约翰、保罗自己去写他们知道的事,只要诸书古老、真实而可信,那么,基督宗教就会始终是真实的宗教。《新约》诸书藉以得到证实的奇迹,同样也会证实《新约》诸书的真理,即便它们的见证不是曾经接受过灵感的,而只是人性的见证(menschliche Zeugen),因为,我们在考察这些奇迹的真实性时,本来就不以《新约》诸书作者们的神性地位为前提,而只是将他们看成人性的见证。假若福音书作者讲述的奇迹是真实的,那么,由此所证实的基督的讲话也就是真实无妄的上帝之言;只是有一点儿小小的担心和例外:讲述者也许对某件事没有真正领悟,因而未能完全正确地为我们记载下来。所以,正如从比尔芬格[2]的著作中,能够了解沃尔夫的哲学原理,即便使徒的书信在次要的事情上失实,我们从中仍可以确切了解到基督派他们去宣讲基督宗教时一再重复的主要事实。可见,一个人完全可能怀疑,甚至否认《新约全书》有上帝的默示,尽管如此,内心却对基督宗教笃信不疑。事实上,的确有如此思考的人,他们部分暗自、部分公开表示自己的看法,切

---

① 【译按】米歇里斯(Johann David Michaelis,1717－1791),德国神学家,莱辛所引其书原题为:*Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*(《新约圣经入门》)。

② 比尔芬格(Georg Bernhard Buelfinger,1693－1750),德国哲学家和数学家,在神学上是沃尔夫的追随者。

> 不可贸然将他们计入非基督徒之列。下面的话完全不是想污蔑他们，只是要指出一个事实：古代某些异端承认《新约》诸书的真实性，却并不将之视为可靠的认识原则（Principtium cognoscendi），而是摆出一副评判使徒诸书的法官架势，他们当时可能同样是这么想的。——

要是我想从这段话寻求保护，它对我的保护会延伸到多么远的地方呀！但是，我不需要保护；我更不愿以此仿效恶丐们的行径，他们为摆脱一条飞奔而来的狗，没有别的办法，只知将它赶向别人。我了解牧师先生，此人很明白自己所处的优势，他可能不愿再揪住我不放，而是会立即向着一个叫米歇里斯的人冲将过去。【*476*】

反葛茨

【题解】十一篇反驳葛茨的文章写于1778年4月至7月初，匿名且未注明出版社名称，由一直出版莱辛著作的不伦瑞克孤儿院印书社印行。[①] 这批文章的发表，标志着莱辛与葛茨的论战达到高潮。

第一篇的产生起因于一次误会：在1778年3月17日《志愿者论坛》第71期上发表书评的作者署名为E.，莱辛将他当成了葛茨，书评评论的是民间学者马寿（F. W. Mascho）的《为启示的基督宗教辩护——评沃尔夫比特尔图书馆的几篇残稿：之一》。同年4月16日，葛茨在《阿尔托纳邮报》上否认他是该文作者。在此之前，葛茨曾撰文全面批驳莱辛的选辑，标题是 Etwas Vorlaeufiges gegen des Herrn Hofrats Lessings mittelbare und unmittelbare Angriffe gegen unsere allerheiligste Religion und auf den einigen Lehrgrund derselen，die Heilige Schrift（《回敬宫庭顾问莱辛先生直接和间接攻击我们至为神圣的宗教及其唯一的教义基础〈圣经〉的文章选辑》），其中包括《绪论》和发表在《志愿者论坛》第55/56期和61－63期上的文章，还有一篇为吕贝克学者贝恩（M. F. D. Behn）批驳《残稿》的文章《替圣经关于耶稣复活的历史辩护》写的认可性评介。在评介中，葛茨只略微提到莱辛的《一个譬喻》等

① 【中译编者按】原文为 Anti－Goeze，按八卷本莱辛文集的编排方式，这十一篇驳文以及两篇答复文均单独依次排印，驳文各篇分别加上从 I 到 XI 的序号（葛茨的文章则依次穿插其间，有的篇幅颇长）；这里因没有附上葛茨的文章，故将十一篇驳论合为一篇。

文章，但在对《编者的反对意见》和《第二次答辩》的批判性结语中，却指责莱辛要求"摒弃整个基督宗教!""摒弃整个圣经!"在《反葛茨》之二至七(1778 年 4 月和 5 月发表)中，莱辛对这些强加给他的不实之词作了反驳。此外，在《之七》发表之后，莱辛又披露了佚名作者的一篇残稿，题为《论耶稣及其门徒们的目的》，并指出，人们从中将学会虽然不见得更有利，但却更正确地评价关于复活史的残篇。就在这篇残稿公布之前，葛茨又发表一篇针对莱辛的文章，与莱辛的文章相对应，将文章编号，题为《葛茨论莱辛的弱点——之一》。葛茨在文中全面评论莱辛到当时为止所发表的文章。在这篇以及后来的文章中，葛茨虽然带有论战的尖刻和偏狭，却一再表露他对作为作家的莱辛的早期作品的尊敬，并为这场神学争论感到痛惜。

莱辛很快连续写了《反葛茨》之八到之十一，进行反击。在第十一篇，莱辛分析和回答了贝恩的新作《驳莱辛》一文。葛茨在莱辛的《驳葛茨》之八刊布后，写出他的《论莱辛的弱点》之二，其中着重讨论新发表的佚名作者的残稿《论耶稣及其门徒的目的》，言词至为激烈和尖刻。在此之后，莱辛不可能再以《反葛茨》为题作出回答了，因为，不伦瑞克孤儿院印书社未经检查不得出版莱辛的著作，也不得继续出售反宗教的言论。莱辛对此虽提出强烈抗议，仍无济于事；于是，莱辛转而求助柏林的出版家佛斯(Voβ)，发表了《对葛茨牧师先生不必要的问题之必要回答》一文，作为对葛茨的响应。接着，卡尔公爵命令，禁止莱辛在不伦瑞克之外未经许可发表文章。这年八月中旬，葛茨发表《论莱辛的弱点》之三，莱辛不顾禁令，以《对不必要的问题之必要回答——编篇之一》为题，著文作出简单响应。由于自己的主要回答已不再可能以论战文章的形式公之于众，莱辛将它放进后来自己出版的著名剧本《智者纳坦》之中了。

反葛茨之一

许多事情都应受到批驳，以便使之不再被人看重。（原文为拉丁文）

——德尔图良：《反瓦伦廷》，第四章[①]

本文是给葛茨牧师先生的"志愿者论坛"之非志愿的论稿之第一篇（但愿是最后一篇！）

亲爱的牧师先生：

请您不要一味地如此咆哮下去，我请求您。我不愿意看到，我很快就不得不按照我的回绝书行事[②]。当然，您也许会认为，我只是说说而已，并不当真。

那好，请您看看我这场反对您的论战要达到什么目的。从作为我的题旨的德尔图良的话以及他在此之后所说的另一些话[③]，您也会推断出论战的基调。您每八天便可以大声吵嚷一次，用嗓门儿压过我，您知道在什么地方。[④] 我肯定不会让您用写文章压过我。

---

① 【译按】莱辛在这里摘引德尔图良的话作为本文题旨，表明他像德尔图良对灵知派那样，将葛茨当成异端。德尔图良（Quivtus septimius Florens Tertulianus，约 160 – 约 225），罗马神学家，拉丁教父；瓦伦廷（Valentinus，？ –161），生于埃及，他将基督教义与东方诺斯替教教义接在一起，被正统派视为异端。

② 参见《回绝书》一文。

③ 德尔图良接着说："许多东西都值得以这种形式（即讽刺）予以批驳，以便使它不再被认真对待。庄重是与无所事事的行径无缘的。哪怕真理也宜于采用嘲笑手段，因为，嘲笑真理的敌人就是确保自己的安全。只是人们须注意，嘲笑本身不要因使用不当而成为嘲讽对象。但是，只要它得当，便是用得其所。我正是从这种想法着手的。"

④ 【译按】这里指葛茨主编的《汉堡学界纪事——志愿者论坛》周刊，所以，莱辛说葛茨每八天可以吵嚷一次。

上帝明鉴，我丝毫不反对您和下萨克森的所有校长们①向我的佚名作者开战。相反，我为此感到高兴，因为，我恰好借此将他的著作的由头公之于众，以便许多人能够审查、批驳。同时，我希望哲学著作将有足够的时间到达有资格获得它的人手里，我觉得，这些著作现在似乎还没有在其应在的地方。所以，我相信，将它们公之于众，为基督宗教所建立的功业，就不是您以您所有的讲道集和报纸所能比得了。【477】怎么？由于我比您对基督宗教寄予更大的信赖，我就是基督宗教的敌人了？由于我向卫生顾问报告有病毒悄悄袭来，我就将瘟疫带进了国门？总而言之，牧师先生，如果您以为，要是我不帮佚名作者，他在这个世界上就将完全没有地方落脚，那您就错了。您听着，这本书完整地存在着，已经以几种抄本的形式存在着，其中只是第一稿的残篇阴差阳错流传进我们图书馆。我本来可能使本馆对世界更有用处的，假若我认为您逐字逐句校勘这里所藏的所有低地德语本圣经的话②。

可是，难道您自己不相信，这些可怜的残稿已经促成了几种其增益大大超过残稿所可能带来的损害的著作？而我，我这个成为这些杰出著作之始作俑者的人，难道还应为此必须设法去搞一份帝国最高当局③的决定？相反，一旦帝国最高当局的可悲义务不单纯是遏制不义和惩罚恶行，一旦我们在一个名叫约瑟夫二世④的人治理之下越来越可以指望得到更开明、更重美德的时代才能得到的闲暇和资财去发现隐藏的美德和奖励善良的行为，我倒可望得到帝国最高

---

① 指汉诺威的舒曼（参见《论灵与力的证明》一文题解）和吕贝克的贝恩二人都是神学院院长。

② 葛茨曾于1778年初致函莱辛，询问对他的《下萨克森方言圣经史》的意见，当时莱辛正值夫人逝世，故未作回答。

③ 帝国最高当局（Reichshofrat）；自1498年起为德意志帝国的行政和司法机构，自1559以来，逐渐成为一个司法会议，作为隶属皇帝的最高法庭与帝国最高法院（Reichskammgericht）抗衡。

④ 约瑟夫二世（Joseph Ⅱ，1741－1790），德意志皇帝，1765－1790年在位。

当局的一次褒奖。在那个时代到来之前，至少没有必要只让一个如此思想的人——如葛茨——坐在帝国最高法庭上。

好，好极了！这位路德宗牧师完全以路德的精神设想，他要唆使帝国最高当局采取250年前曾采取过的险些使我们失去一切宗教改革的步骤！路德曾有过哪些现在每个神学博士还没有的权利呢？如果说，现在不应允许任何神学博士重新按照他对上帝和自己的良知可能承担的责任来翻译圣经，当时也不曾允许路德这么做。我要补充一句：现在更不允许路德这么做。因为，在从事圣经翻译时，路德有意与一种为教会所设想的真理针锋相对；这种真理便是：如果让一般人不能用自己的语言阅读圣经，那就更好。路德必须首先证明，他的教会所设想的【*478*】真理命题荒谬无理，必须首先为证明相反命题的真理性质而斗争，必须在自己能够着手翻译以前，以与教会设想的真理相反的真理已经得到证明为前提。现在，一个新教译者却无须做所有这些事情，他的教会并没有牢牢捆住他的双手，因为，教会如今奉为原则的是，一般人可以且必须用自己的语言阅读圣经，而且可以无限期地读下去。对他所做的事，并没有人提出争议，没有人就他可否做这件事提出异议。路德所做的在当时却引起争议：他是否可以做。这是明明白白、不言而喻的。总之，宣布巴尔特①的或者其他现在活着的人的译文为犯罪，便意味着对路德的译文提出诉讼；虽然前两种译文与后者相去甚远。路德的译文与当时所采用的译文多多少少也有出入；但问题并不在这里。

真正的路德派并不想凭借路德的《圣经》，而是以路德的精神来使自己得到保护；但路德精神绝对要求人们不可妨碍一个人在认识真理时按自己的思考走自己的路。哪怕只是禁止一个人将自己认识的进程传达给另一些人，也就是要妨碍所有人这么做。因为，没有传导，便不可能有整体进程。

---

① 巴尔特(Karl F. Bahrdt,1741 - 1792)，德国具有启蒙思想的神学家，以解释性的意译方式翻译《圣经》(标题为《最新的上帝启示》)，1778年2月被帝国最高当局明令禁止。

牧师先生，如果您使我们的路德宗牧师都变成教皇，使这些教皇可以为我们规定，在《圣经》研究中，我们应在哪里中止，让这些教皇可以为我们的研究及其传播划定界限，那么，我就是第一个将这些小教皇与教皇视为同类的人。但愿有人会如此坚定地思考，虽然如此坚定地立言的人并不会多。现在，牧师先生，您的工作只会将尽可能多的新教徒吓跑，使他们重新投入天主教会的怀抱。这样一位路德派狂热分子正合天主教徒的本意。他们既是神学家，又是政治家。【*479*】没有我，我邻居的《对话》也许将是仍旧滞留在不毛的虚无之乡的优秀作品之一，我在《第二次答辩》中，已经对这位邻居的善良意志作了尽可能公正的评价。牧师先生，您无疑知道，当时——即在您要求我回答这篇《对话》时——我已作了回答。讲到顺序，现在轮到您了；我渴望知道，您的解经（Exegetik）还将滑多远，以致上帝这个词在富有理性的人的心目中变成可笑的东西。我渴望知道，究竟出于什么理由，您如此武断地宁可接受一个像我邻居那样的外行人尚不成熟的非非之想，也不承认已经针对我这位佚名作者的异议作出的远远更为恰当的回答。

这类作品中的第二个是马寿[①]先生的《为基督宗教辩护》，或者我更想说，《为马寿先生的基督宗教辩护》。因为，这种辩护事实上是为了他自己，而非为了他为之辩护的宗教。什么？这些您应该读过了，牧师先生，当您今年第71次吹响您的号角[②]时，应该完全读过了，不是吗？

所以，公众不可能足够及时地知道，葛茨和他在汉堡的那伙人拥有多少标准和砝码！

很遗憾，我不得不让这个本来蛮好的世家出丑。可是，这世家为什么一点儿也不用真正的、足量的砝码对待自己的老朋友？为什么

① 马寿（Friedrich W. Mascho，？－1784），德国诺伊鲁宾神学院院长。参见本文题解。

② 影射1778年3月17日出版的《志愿者论坛》第71期。

只愿意用真正的、足量的砝码交朋友,而不想保持朋友?

可怜的马寿,一旦您让这个人——要将一切行动纳入自己的轨道、嫉妒成性的人——对付完我,他便会立即打发您回家。现在,他在极力做出姿态,似乎并没有察觉出您倾向哪一边。他需要有人相助,Tros Rutulusue fuat(管他是特洛伊人还是卢图鲁人)[1]。葛茨那一派至少必须在报纸上不断扩大自己的声势。您等着瞧吧!

在致某个人的信里对另一个讲话,该无不当之处吧?现在,我重又转向您,牧【*480*】师先生,我再问一遍:您当真读过您如此称道的马寿先生的《辩护》吗?

当真读过?——这正是,牧师先生,我要责怪您的。您有几种不同的为主憎恶的标准和砝码。您用一种为我说好话,用另一种阿谀马寿先生。您警告我当心防范的,正是向他讴歌推荐的。您按我的处方将某种药物视为危险和致命的东西,不愿经销,却又按马寿的处方以同样的剂量、甚至更危险的剂量出售同一种药物,当做极度无害且具有疗效的良药。

或者,牧师先生,让我用您意味深长的草编盾牌的譬喻来表述这件事:您用草编盾牌向世人证明我的可笑和可疑,马寿先生绝对是靠这草编盾牌来作战的。为什么这面草编盾只要在我手上便毫无用处,对他却必定会是上好的有效武器呢?

马寿先生不也断言(页10),《圣经》虽然包含着启示,却不是启示吗?

马寿先生不也区分《圣经》的文字与《圣经》的灵吗(页249)?

马寿先生不也宣讲说(页202),基督宗教的存在先于《圣经》吗?

这不正是牧师先生开始与我跳舞时所围绕着的三个命题吗?

您不能说,牧师先生,您在他的书里没有发现这些命题。因为,

---

① 这句话出自古罗马诗人维吉尔(Vergilius,前70-前19)的史诗《埃涅阿斯纪》(《Aeneis》),10,108。意为不管他是朋友还是敌人。

这些命题不仅白纸黑字、清清楚楚，而且一切——马寿先生所说的一切都与此有关，都以此为基础。

而且还不止如此：我提出这些命题，只是当作单纯的观点，那些愿意或者不得不满足于一个没有神学的基督教的人们，由此可以感到心安理得；马寿先生正是将这些命题奉为原则——不是基督教的、而是神学的原则。

您所设想的整个灵感体系，您基于其精神而敌视我所提出而为我们所共有的命题——但并非怀有同一个目的：对这种体系，马寿先生是如何认识的呢？【*481*】——他达到的认识，我远远没有达到。

在他看来，这种体系正是将我那位佚名作者推入自然论（Naturalismus）——必然将每个头脑组织得并不比我的佚名作者更好的人推入自然论——的东西。这就是他的认识；这表现在其著作的所有地方（【原注】参见《序言》4、8、10、7 以及本文页 258、271、306 等随处可见）。

现在，牧师先生，您可要当心！我提醒您注意，马寿先生在向您招手。您稍不留意，就会步马寿先生后尘，堕入佚名作者仍在其中呻吟的深渊：到那时，您就没救了，要么陷于绝望，要么统统放弃所有那些五六十年前我们教科书中叫作宗教的劳什子（【原注】《序言》15），并承认人们自此以后在宗教中所虚构且每日每时还在虚构的所有美妙东西（【原注】页 3、4）。

您甚至将被迫接受马寿先生本人就在您眼皮底下虚构的不少这类美妙东西。马寿在他的篮子里已经装好了每个善良的普通基督徒（Alltagschristen）完全陌生、闻所未闻的东西，诸如我们万万不该完全忘记的某些犹太人的理念（【原注】页 82）、伟大的圣灵降临奇迹（【原注】）页 113），以及我所不知道的东西！

噢，一种新的灾祸怎样重又在汉堡威胁着汉堡的教理课哟！因为，马寿先生最不满意的正是我们现在的宗教课，从佚名作者可怜的残稿中，他方才真正认识到纠正和改进宗教课的必要性。他的、他的那些理念必须首先进入我们的教理问答读本，否则永远不会改观

(【原注】《序》Ⅷ,正文页26、36、71、111等)!【482】您还有什么可讲的,牧师先生?您承认吗?当我们的好朋友阿尔伯提(Alberti)以前产生这类想法时,汉堡的教会不允许他提出来,这是谁从中作梗,使他不得通过?不正是您吗?① 现在,由于您的全部注意力、您的全部亢奋激情都对准了我,就应让马寿先生通过吗?您应该看到,有人试图从侧翼向您发起进攻,请您让我安静一下。我和马寿非常可能达成谅解的!记住,为了让我们的计谋成功,我绝不会对您讲第二次的。【483】

反葛茨之二

但愿我们乐于打一场没有预期性胜利的战争!

——卢卡(Luc.)②

首席牧师先生:

复活节前夜的傍晚,我收到您针对我的《某些初酿》,说我间接和直接地心怀敌意攻击我们最神圣的宗教云云——如果这并非您的第一次谎言的话;③我恰好有时间品尝这可口的初酿。这将为我添

---

① 阿尔伯提(Julius Gustav Alberti,1723-1772),新教执事,1769年在汉堡就忏悔日是否阅读《诗篇》第79章第6行与葛茨发生争执。这段经文是:"愿你将你的忿怒倒在那不认识你的外邦和不求告你名的国度"。1771年,他因批评路德宗的教理问答读本又与葛茨冲突。

② 卢卡(Marcus Annaeus Lucanus,公元39-65),出生于西班牙的拉丁诗人。这句话(原文为拉丁文)出自他描写恺撒与庞培之间的内战的史诗《内战纪事》。

③ 【译按】"某些初酿",德文为etwas Vorläufiges。vorläufig为形容词,意为:1)先期的、先行的、先驱的;2)暂时的。它派生自名词Vorlauf——意为:1)先行、预跑;2)酿酒时最初酿成的酒。葛茨所编的书题为:Etwas Vorlaeufiges gegen……(从略,参见本文题解),他的本意是,针对他所认为的莱辛反基督教的言论暂且编选一批反驳文章。这可能有两层意思:一、这是暂时的选本,尚有待最后修订;二、这是迄今为止所搜集到的文章,以后还将有续编。莱辛将Vorlauf作"初酿的酒"解释,vorläufig也相应作"初酿的"解释,etwas Vorläufiges则解释为"某些初酿",以此揶揄葛茨。

些节日气氛！——我想。它味道不错。愿上帝保佑，后酿到时候也是这种味道，也如此可口！

可是，这是些什么东西呀！首席牧师先生在《某些初酿》——我倒愿意作些变通，称为《初酿的某些东西》——中非常严肃而有力地指责我使用 Equivoken（双关语）和玩文字游戏。[1] 尽管如此，我又在做这种可恶的事，双关地、文字游戏般地使用 vorläufig 和 Vorlauf；在事先一点儿也没有说明，我所理解的初酿（Vorlauf）来自葡萄榨机还是蒸馏器（【译按】葡萄榨机榨出葡萄原汁，蒸馏器初酿成酒）。

请您，首席牧师先生，始终能宽恕我这个已成为我的另一本性的弱点。每个人都有自己的风格，正如每个人有自己的鼻子；嘲笑一个诚实人的鼻子，【*484*】哪怕它生得怪模怪样，既不礼貌，也有失基督徒的品格。我没有形成另外一种风格，有什么办法呢？我自知我不会装假，也自知，每当我对一个论题思考得最为透彻时，我的风格也最愿意作最不寻常的惊险跳跃。愈是设法通过冷静沉思掌握这个论题，我的风格往往也愈狂放姿肆地对待材料。

重要的并不在于如何写，而在于如何思考。您大概不至认为，在闪烁、艳丽的文词下蕴含的必然是模棱两可、意义不确的内容吧？您

---

① 【原注】首席牧师先生写的是 Equivocen，而且，不止一次这么写（见Ⅶ. Ⅳ. 55）。可见，这既不可能是书写错误，也不会是印刷错误；这种有趣的写法正好可以让我们再作一次文字游戏。Aequivocen，quasi dicas，equi vocem（双关语，听起来犹如马嘶）。可是，Equivoker（说双关语者）何以被当成马嘶？这对卡尔达诺不是问题，但对我们这些不像卡尔达诺那样能够听懂马嘶的人，却大成问题（【译按】卡尔达诺在其《论事物的精妙》一书中认为，从马嘶可预卜未来）。莫非首席牧师先生在这里想开个玩笑，他大概同时想到了路德在《沃尔芬比特尔的丑角》（Hanswurst von Wolfenbüttel）一文中用的一个词？（【译按】路德于 1591 年写了一篇抨击北德天主教首领沃尔芬比特尔的海因利希公爵的文章，题为《驳丑角》，认为公爵是言不及意的丑角。在文中，路德对他称为丑角的公爵说："你不该写书，除非你听到一头母马放屁，这时你应对准它张开大嘴说：谢谢，你这甜美的夜莺，我听到了一段正合我意的文章"。莱辛所说的"一个词"，想必是 Furz（放屁），以与马嘶对应。沃尔芬比特尔的图书馆管理者（【译按】莱辛本人）使他想起这篇文章，这篇文章又使他想起这个词：我由衷地感到高兴，我终于由此追踪、理出了他诙谐的线索。我将这称作模仿路德！

大概不至认为，除了使用最本然、最一般、最平庸的词语的人，任何人都不可能正确而有针对性地思考吧？您大概不至认为，以某种方式竭力设法给冷静的象征性理念加进自然符号所具有的某些温暖和生命力，绝对会损害真理吧？

将伤口之深不是归因于剑的锋利，而是归因于剑的光亮，实在可笑！可见，将我们的对手从真理那里得到的压倒我们的优势归因于他华丽的风格，同样实在可笑！我没见过有哪一种华采风格其光彩不是或多或少来自真理。只有真理才焕发真正的光彩，它必定至少也是作为陪衬的讽刺和揶揄的基础。

可见，您让我们讨论的是那——真理，而并非风格。我将自己的风格公诸世人之前（当然，剧院可能使我的风格受到了些许损害）。我很了解造成自己的风格不同于其他某些人的风格的主要错误；凡过分引人注目的，都是错误。但错误并不多，我无须像奥维德[①]那样，恳求要为他清除一切错误的艺术法官单单保护这唯一一个错误。因为，这并非奥维德的错误，而是他的原罪：他徜徉于自己的隐喻中，经常罗织模拟，又特别喜欢不时以寓意细细描绘一个隐喻；于是，奥维德往往纠缠于离题过远、很容易改变的 tertia comparationis（比较点）[②]而不【485】得脱身。在我的戏剧作品中，这种错误也许更有过之而无不及，因为，出于对话的考虑，我们习惯于特别注意每一华丽词藻的使用，因为，现实交往的对话进程很少受理性而几乎总是受想象控制，在这种对话中，绝大多数的转折肯定来自这人或那人所用的隐喻。如果通过模仿给予应有的观察，这种现象本身其实赋予对话以圆熟和真实。可是，人们在隐喻中发现那股最容易推动我们的语流以前，往往必须进行多么长久、多么细致的观察呵！所以，戏剧恰恰造就不出最优秀的散文作家，这是极其自然的事。我甚至认为，西塞罗虽说得上是位较好的对话体作家，但在他其余行文连贯的作品

---

① 奥维德（Publius Ovidlius Naso，前 43 – 公元 18），古罗马诗人。

② 指两个相比较的事物所共同有的第三种东西。

中,(对话)却未必同样优美。在这些作品中,他的思路仍然是那同一种在对话中无时无刻不在变化的思路。行文连贯的作品的思路要求稳健的、保持均衡的步调;对话的思路则不时要求跳跃。一个跳高的人很难成为优秀、平稳的舞蹈家。

首席牧师先生,这是我的风格,但我的风格并非我的逻辑。——可是,我的逻辑自然也理应是构成我的风格的东西,即一种戏剧逻辑(Theaterlogik)! 您如此说。不过,您愿意说什么就说什么:好的逻辑始终是好的,人们可以将它用到自己愿意用的地方,甚至运用的方式也是同样的。谁在一出喜剧中表现出逻辑,肯定也不会在一篇布道词中没有逻辑;同样,在一篇布道词中缺少逻辑的人,绝不可能藉助逻辑完成一出甚至仅仅勉强过得去的喜剧,哪怕他也许是天下最机灵的滑稽鬼。您是否认为,亚伯拉罕神甫[①]创作了优秀的喜剧?肯定不会,因为,他的布道词太蹩脚了。可是,谁会怀疑莫利哀和莎士比亚会写出和宣讲优秀的布道词——假若他们当年没有写戏剧而是登上布道坛?【*486*】当您,首席牧师先生,因善良的施洛塞[②]写喜剧而从巩固信仰的角度迫害他时,产生了两个问题。其一,一个布道师可否写喜剧? 我的回答是:为什么不可以? 只要他能够写。其二,一个喜剧作家可否写布道词? 我的回答是:为什么不可以? 只要他愿意写。

然而,所有这些饶舌有什么意思呢? 当前风格和戏剧的贫瘠与我何干? 何况,现在我又面对着一个如此可怕的刑事裁判所呢? 他——我那毫无怜悯之心的控告者——站在那边,散发着血腥味,声嘶力竭高喊要判罪。我这个头脑简单的小人物站在他身边,静静地在为他捡着衣服上的羽毛。

我不得不激动,我必须激动——否则,我的沉着、我的冷漠本身,

---

① 亚伯拉罕神甫(Abrahan a Santa Clara,1644 - 1709),著名的维也纳宫廷布道师。

② 施洛塞(J. L. Schlosser,1738 - 1815),汉堡的牧师、神学家,他写的一些剧本在汉堡出版并上演。葛茨认为这与他的牧师职司不兼容,曾著文批评。

就应该使我受到谴责。什么？首席牧师先生？您居然如此无耻，指控我间接和直接攻击基督宗教？是什么阻止我著文告知世界，您现在在我身上发现并诅咒的异端邪说，是我以前从您口中听见和学到的呢？是什么阻止我如此做呢？一种谬误本来只配以谬误来对待。可是，我不致像您那样无耻，这阻止了我。我不敢说出我无法证明的东西，而您——您整整七天都在做着您本应只在一个星期中的一天做的事。您喋喋不休、恶语伤人，声嘶力竭地咆哮：至于论据和佐证，则是布道坛的事。

葛茨的烂书有着诋毁性的标题——可是，其内容如何？无非是登在《志愿者论坛》或者只配登在那上面的一些可怜书评。哦，不错！还有一锅我早已放在猫跟前的第三次温过的粥[①]。尽管如此，首席牧师的基督宗教中的孩子们，仍旧必须让人将这被闻过、舔过多次的粥喂进嘴里。

一个正派的学者——且不说一个神学家——再次将已经被批驳过的指控用这样一个标题送到世人面前，丝毫不顾及别人的批驳，这可以理解吗？——"他大概对这些批驳一无所知吧？"——不，他知道！他很清楚这些批驳。他【487】听说过，只是还不曾读过。他是否认为有必要对此作出回答，这要到复活节以后才见分晓。[②]

可是在此期间，首席牧师先生，在此期间，您为什么残忍地重复您的指控？而且以如此尖刻的口吻重复？这么说，您是全能的了？您是真实无妄的了？这么说，在我的批驳中，绝不可能有什么证明我无辜的东西了？绝不可能有什么促使您收回您的部分指控的东西了？这么说，您一旦如此、完全如此看一个事物，您就认定，您自此一直到永远都如此看它了？

---

① 莱辛指他批驳莱斯和舒曼为自己辩护的文章，见《关于灵与力的证明》和《第二次答辩》的题解。这里所说"放在猫跟前的粥"，来自谚语：Wie die Katze um den heiβen Brei herumschleicht（像猫围着热粥打转儿），意指不敢碰棘手的问题。

② 葛茨在他的《选辑》最后曾说，他可能在复活节后才考虑"是否值得花力气"回答莱辛的《一个譬喻》和《公理》。

您，首席牧师先生，以这唯一一个特征在我面前站着，有血有肉。您在节前没有时间听取被告的辩护。但您却重申您的指控，并心安理得地将被告的名字钉在绞架上。在节后、节后，您将视被告辩护的情况而考虑是否取下他的名字！

对这样一个人还可能保持哪怕最低限度的尊敬吗？——一个第三者也许还可能。但被这些石块瞄准头颅的人，做不到。对这样一个人，难道不可以动用所有武器？有什么武器还可能比他那种做法更阴险？

不过，首席牧师先生，您无须担心，我不致超越报复的界限。我远远没有接触到这个界限，尽管我在写到您时如此冷嘲热讽、如此鄙夷、如此轻藐。您或许能够在我身上发现一个不合礼俗的对手的行为，但您绝不可能认为我是不道德的对手。

这种区别，这种极端重要的不合礼俗与不道德之间的区别，应永远留在我们中间，虽然就其来源而言，这两个词也许有着完全相同的涵义。我要设法最大限度地揭露您这种不道德的讨论方式，这也许可能以不合礼俗的方式进行。【*488*】现在，我这张纸已经写满了；您每次从我这里得到的东西，不会多于一张纸。这桶您想用来溺死我的臭水，我不妨让它一滴一滴流在您的光头上。【*489*】

反葛茨之三

不论有多少轻信的糟粕随着一股股诱惑之风飞走，剩下的粮食却会更纯净地被送进主的谷仓。

——德尔图良：《论反异端的诉讼词》①

据说："我间接和直接攻击基督宗教"。

---

① 莱辛曾计划翻译并注疏德尔图良的 De praescriptionibus adversus omnes haere…（《论反异端的诉讼词》）一书，他的遗物中尚存有一些未发表的译文手稿。

就算是吧！可是，葛茨先生至少也将新约中的一句名言看成未经默示、非神性的，认为它是单纯人性的善良学说，他可以按自己的揣度将它看作例外。这句名言是："你们不要定人的罪，就不会被定罪。"(《路》6:37)

不，不！他自己并不定人的罪。他只是重复圣灵说出的定罪[①]他只是怀着荣幸和喜悦向巴塞杜、特勒、塞姆勒、巴尔特、《万有书林》的作者们，以及区区本人[②]预告定罪。情况便是如此！谁没有信仰，谁就将被定罪！凡是不相信葛茨先生他的，凡是不正好相信葛茨先生所相信的东西的人，就会被定罪！

葛茨先生尽管处心积虑地给人定罪——这只是雷鸣的无效回声——就不可以希望获得永福了吗？我想，他自己正是希望靠这种定罪得永福。这有什么奇怪呢？那个虔诚的娼妓[③]不是希望通过繁育儿女得永福吗？她作为依据的话语写得明明白白。

葛茨先生在着手这件棘手的工作时，有时多么细心、多么温文尔雅、多么曲意逢迎啊！其语调和举止，简直就像当着某些人不宜称道的某出喜剧中的洛亚尔先生[④]！他在为我的声誉——哼！我与这类肥皂泡有什么关系？——为我的永福忧心忡【*490*】忡！他如此悲天悯人，想到我的死亡时刻便颤抖不止！他有时甚至对我说些让人肉麻的话，只是为了在他将我逐出我父家门时使我不致感到太痛苦。

Ce Monsieur Loyal porte un air bien deloyal！（这位洛亚尔先生本身却有某些很不忠诚的东西！）

---

① 莱辛在这里影射葛茨——葛茨以为，圣经诸书都接受了上帝的默示。

② 莱辛在这里重复葛茨文中历数的启蒙神学家和教育家巴塞杜(Basedow)、特勒(Teller)、赛姆勒(Semler)、巴尔特(Bahrdt)等，以及由尼柯莱(Nicolai)编辑的《万有书林》杂志("Allgemeine Bibliothek")的作者们。

③ 据流传的《伪经》说，夏娃通过生育子女获得永福；另参见《提前》2:15。

④ 洛亚尔，法文 loyal 音译，本意为"忠诚的"。莫利哀在《伪君子》一剧中以此命名剧本中的一个法院差役，他以虔敬的话将奥尔恭逐出自己的家。下面一句话出自该剧第五幕第四场。

可是,这一切对正题有什么意义呢?让我们看看指控本身。我的心并没有定我的罪,这就够了;所以,我面对上帝,怀着乐此不疲的心情,可以、也想要撕下每一个如此待我的不宽容的伪君子的假面具,哪怕他的整个脸皮还粘在上面!

首先谈我的间接攻击。对这类攻击,首席牧师先生的理解是,"我主持了残稿的付印发表,还承担了为残稿作者辩护"。

发表残稿的事情是众所周知的,对此,我不可能否认,即便可能,也不愿否认。至于为残稿作者辩护,我绝不愿有人对我如此评说,如果可能,我甚至不愿有人对我如此设想。至少不可在首席牧师所指的意义上如此评说和设想。

我将残稿付印发表,而且,即便各个方面的葛茨们因此而将我判罚到地狱的最底层,我还是要将它付印发表。至于我相信我可以问心无愧地做这件事的理由,我已经在不同场合多次陈述过了。然而,葛茨首席牧师先生却不愿承认,这些理由有最低限度的充足性,除非我向他证明,这些理由能够解释我付印发表残稿。据称,在这些残稿中,我为之效力的高贵世家的特权、它伟大而毫无瑕疵的前大臣们、甚至执政君主的荣誉和清白均遭到攻击;而在另一些残稿中,基督宗教的真理、圣徒们甚至我们永恒的王的荣誉和清白,事实上受到玷污。

多么幼稚!多么狡猾!同时又多么邪恶!——首先,首席牧师先生,您应使双方保持平衡。您忘记将一个小事也放进天平的另一边秤盘上:您很清楚,在保持平衡的情况下,任何一个小东西都会引起偏重。所以,这一点应做得合理;【491】这就是说,我希望,您将尽可能仁厚地不要要求我提供我的上司的可靠证明。

现在,您不妨设想一下,这类历史的和政治的残稿——您想利用它的付印发表将我推入绝境——具有这样的性质:它们之毫无依据不仅使人一目了然,而且还为从众多方面颂扬和增强这个世家的荣誉和特权提供了意料不到的机会和材料:在这种情况下,对于我是否可以发表这些残稿,您有什么可怀疑的?怀疑的根据何在?难道根

据在于:大概还不太肯定这种荣誉和特权?难道根据在于:人们绝不可再进一步破坏变化不定的根基,哪怕目的是为了加强它?——哎呀,首席牧师先生,我的主人的尊贵世家为您的这种恭维,为您的这种担心对您感激不尽!感激不尽!关于这一点,我至少敢于向您提供一个来自我上司方面的可靠证明。

莫非,我对我为之效命的世家所作的设想不可以推及我所信仰的宗教的真理?莫非我不可以期待,对所信仰的宗教真理所提出的一切异议,至少应该像对前者所提出的异议那样得到回答?莫非我不可以期待,关于所信仰的宗教真理的新的异议也将引起新的讨论,更明确的怀疑也将促成更明确的解决办法?难道不对吗?

“当然”。首席牧师大声说,“当然!宗教——如果被看成是为让我们达到永福而启示的真理的象征——当然,愈受到真诚而富有智慧的争议便愈受益。但这是客观的宗教;只是客观的宗教!主观的宗教的情况完全不同。主观的宗教受到同样的争议,将不容置疑地受损,损害非常之大,而客观的宗教却总是会因此受益……”

这种主观的宗教是什么?——“人们对宗教所抱的心态、他们的信仰、他们所得到的慰藉、他们对我们的信赖、他们的导师——所有这些,都会因用德语写【*492*】下的每一句反对我们最神圣的宗教的话而受到损害”。

天哪,原来如此!这是经过深沉思考而提出的一个区别,如果首席牧师不是脱口而出,并将它恰恰用来反对他自己的规定,我倒要请求他存放在他的学院术语库(Schulterminis),不必动用。

因为,宗教在受到任何和每一针对它的攻击时,如果果真在客观上获益,只在主观上受损,谁会认为,必须根据获益和受损的大小来决定,这类攻击是应该容忍,还是不应该容忍?假如益与损在这里是完全同质的事物,人们只须相减,让余数作出决定就可以了!然而,获益是本质性的,受损只是偶然的。益延伸到所有时代,损却仅限于异议尚未得到回答的瞬间。益加惠于所有爱接受教诲和信仰的善良人,损只殃及少数不论理智还是德操都不值得重视的人。损只殃及

paleas levis fidei(轻信的糟粕),只殃及那些轻浮的基督教糠秕,它随着一股股吹来的怀疑之风与沉稳的谷粒分离而飞走。

这类东西,德尔图良说,不论多少,Avolent quantum volent(都可以随风飞去)!——但我们今天的教士却并非如此。即便基督教糠秕,也不应丢失!他们不愿让人为谷粒通风而翻动谷粒本身。

总之,德尔图良就当时所有的异端作的如此精辟的评说(【注】参看《论反异端的诉讼词》),都可以完全用于我们现时的无神论者和自由思想家的著作。这类著作不是异端邪说又是什么?只是他们还缺少真正的异端所具有的令人感到害怕的东西。他们的目标并不在分裂和分离;他们并不结党拉派。古代的异端更多是口头宣讲,较少著书立说,而且在开始时,总想方设法争取那些能够给予他们所要宣讲的学说以政治【493】分量的追随者。现在,一个错误信仰的人,不过将他奇奇怪怪的思想送印刷所付印,让他的出版物去争取在没有他的其他助力的情况可能争取到的追随者——这无害得多。

可见,自由思想家们的著作显然是较小的恶,难道这较小的恶比之较大的恶更具有破坏性?如果较大的恶必须存在,以便正义的善彰显出来——ut fides, habendo tentationem, haberet etiam probationem(以便信仰既不缺诱惑,也不乏考验):为什么我们不愿容忍恰恰促成这种善的小恶呢?

唉,你们这些蠢人!飓风一会儿在这里将一艘船埋进沙滩,一会儿在那里让一艘船撞上山岩断成两截,你们就因此想将飓风逐出自然界,蠢人哟!——哎,你们这些伪君子!我们了解你们这号人。你们关心的,并非遇难的船——你们也许为它们投了保;你们关心的只是你们自己的小圈子、你们自己舒适的小天地、你们自己的小乐子。这可恶的飓风!它掀掉了你们的安乐窝,撼动了参天大树,摧毁了你们装在七个泥盆里的整个珍贵的橙园。至于飓风在自然界造成了多少善,与你们有什么关系?是呀,难道飓风不可以在不损害你们的安乐窝的情况下造成这些善吗?飓风为什么不绕开你们的篱笆

过呢？至少不应在经过你们的界石时才劲头十足呀？

在谈到当时那些对异端言行感到气愤、对其发展感到奇怪的人时，德尔图良说：vane et inconsiderate hoc ipso scandalizantur, quod tantum haereses valeant（鉴于异端能够做到的恰恰是他们在被限定的能力内做到的，所以，为此感到的气愤是一种莫须有和欠考虑的气愤）；如果德尔图良这样说，他对于您，首席牧师先生，您为一种可能的异端言论画在纸上的基础而掀起轩然大波，对于您，他会说些什么呢？这只是一个佚名作者的残稿呀！难道他不会说："目光短浅的人哪！nihil valebunt, si illa tantum valere, non mireris（他们这些异端能有什么名堂，假如不是有人为他们如此喧喧嚷嚷、大惊小怪的话）？如果这些残稿造成了比它们所能够造成的更大危害，罪过就在您的吵吵嚷嚷；佚名作者并不想以写作钓名沽誉，否则，他就会自报家门了。他并不想为自己聚敛什么，不然，他在世时就这么做了。一言以蔽之：将这些残稿付印发表者所应承担的责任远【*494*】远不如你，你这个为了它大吼大叫的人！前者只是使更多的人能够读到它，您却在实际上让更多的人读到了它，而且现在必须读它。"

或许首席牧师先生更愿意从一位教父口中而非从我口中听到这种指责吧！

对《阿尔托纳邮报》第三十期所登广告①的回答

1）我何曾将关于马寿的书的书评单单强加给葛茨先生？难道我不曾明确地说，葛茨和他那伙人？葛茨先生无法否认，自己与之一起共同使用一家商号名称的志愿撰稿人和他之间有同伙关系吧？首席牧师先生难道认为，他除了这家合伙的商号以外，还有另一家特殊的、自己独有的、有时使用的商号名称，因此他就可以对合伙的商号

① 刊登在1778年4月16日《阿尔托纳邮报》上署名为E.的广告，其中以激烈的口吻说，"为维护真理和告知莱辛枢密顾问先生谨宣布"，葛茨并非《汉堡志愿者论坛》的唯一撰稿人，也不是马寿著作评论的作者。

完全不负责了？如果他从此在《志愿者论坛》中对待马寿先生至像对待我一样，我愿就此作出让步，因为他知道，马寿先生的书中含着他恰恰因之而挞伐我的原则。

2）为什么只要在《万有书林》中出现某些不合葛茨先生胃口东西，尼柯莱先生就必须特别向他表示忏悔呢？尼柯莱先生并《万有书林》的主编。尼柯莱先生事前无须阅读将在《万有书林》表的所有文章。他也许从不曾写过一个字反对葛茨先生。葛茨先可以对尼柯莱先生做那样的事，难道我就不可以对葛茨先生做吗？

3）读者们可以从这件小事——即便我错了——推断我的其论断吗？可以，哪怕他们像葛茨先生或 E. 先生那样推断！不论位 E. 先生是何许人，我并不要求详细了解他。【495】

反葛茨之四

不懂拉丁文的蠢人，绝非蠢不可及。

——罗哈斯①

可是，假如这事完全可能在没有那事的情况下发生呢？假"基督宗教"完全可能"客观上从自由思想家们的异议中吸取一切处，主观上又不担心会产生最微小的害处呢？"

这固然更好。可是，以怎样的方式？靠什么手段？——在这里有人出了一个点子，为了达到尽可能的彻底性，它听起来非常迂腐别人也许只是嗤之以鼻，而我，我还要对它考察一番。因为在我来，迂腐几乎就是建议。

此人说，争论只应以学者的语言进行，这大概是约定俗成的"写拉丁文，你们这些先生们！写拉丁文！是的！谁在班里较常

① 【译按】罗哈斯（Francisco de Rojas，1607－1648），西班牙戏剧家，引文原文为文。

勤奋,谁就会拉丁文!"①

不要说下去了,副院长先生(【译按】指贝恩),不然,人们就看穿您的真实用心了。您太想多一次机会推荐您可爱的拉丁文了。"孩子们,学习拉丁文,学习拉丁文!对宗教提出的所有异议,都是用拉丁文写的!即便你们自己不愿意写,你们一定也得认识已写成的拉丁文呀",于是,孩子们便学起拉丁文来,一直学得七窍生烟。

我曾说过,我不仅要对这个办法嗤之以鼻,还要考察它一番。——我很担心,认识已写成的拉丁文的结果,也可能就是对宗教提出的异议。果真如此,这也不是我的过错。好了,我要认真地、按部就班地着手考察了。【*496*】据说:凡要针对宗教写作,便只可用拉丁文写,以便普通人不致被激怒。——

按这种说法,在那些普通人颇为熟悉拉丁文的国家——如波兰、匈牙利,针对宗教提出异议就必须用希腊文写作了?——当然!在这些国家,甚至也要普及希腊语了,这是多么美妙的教育手法哟!这样一来,在其他国家为反对宗教而写成的拉丁文书籍理所当然不会进入这些国家了。

可是,这就重又回到了我极力避免的令人嗤之以鼻的事!"即便这个建议在波兰和匈牙利无效,又有何妨?它首先会在德国有效呀"。

是吗?会有效?一个既不可行、又不合理;不明智、也没有基督教性质的建议,能够有效吗?这正是我要尽力认真来证明的东西。

我姑且以其可行性作为我的前提。于是,我必须承认,就此可能、也可以颁布一项帝国法律。因为,一项低于帝国法律的禁令不会产生任何实效。在神圣罗马帝国全境,如果有针对神圣的事物用罗马钦定文字以外的文字写作,必将处以极刑,或者至少处以永久监禁,只给清水和面包,不供墨水和笔。一旦此项法律以神圣罗马帝国

---

① 在早期写的正名文章中,莱辛就主张用德文写作而不用拉丁文,并身体力行。在神学论战中,德文更重要,新的观点不仅只是为学者们的。"写拉丁文!"出自贝恩的著作(参见《反葛茨》题解)。

的名义颁布，还会不可行吗？

很好，就算这可行。但合理吗？一项法律让无能力做某事的人去做那事，将有此能力的人排除在外，会是合理的吗？谁看得出，这种情况会在这里发生？莫非正是拉丁文本身提供了对宗教产生和表达怀疑的能力？正是拉丁文文献本身无一例外地剥夺了所有人的这种能力？难道不可能有不懂拉丁文却能认真且善于思考的人？难道就没有懂拉丁文的笨伯、傻瓜？我并不愿坚持罗哈斯的想法——即拉丁文恰恰造成真正的傻瓜；但也造就不出真正的哲学家，【497】——此外，这里谈的究竟是一种什么程度的拉丁文？是一直达到写作能力的拉丁文。假若不会用拉丁文写作的培根[1]对宗教持有怀疑，他就不得不将这怀疑压在心头？如此说来，每个能拼凑一张拉丁文要点的教师都享有培根所没有的许可了？我并不认为，培根[illegible]有怀特[2]那样的想法，后者恰恰认为，凡自认为用一种外语比用自己的母语能够更清楚表达自己的见解，其实是头脑乖谬、思想怪僻的表现。尽管如此，培根也许会想：我想写拉丁文，可我做不到；我做得到，可我不喜欢。假若一些人知道他们写的是怎样一种拉丁文，将[illegible]少有人写拉丁文了。当然，他们有时不得已而为之。必须写，也许对语言有益，却绝不会有助于阐发事理。

仅从因小失大这一点看，这种不合理的法律是不明智的；不过，只是从这一点上看，它才是不明智的吗？它不明智，难道不也是由于它必然会使普通人对人们不敢当着他的面做的一件好事产生疑[illegible]吗？假如懂拉丁文的人们通过翻译告诉普通人这件事的考察结果，只是他们认为有益的部分呢？这法律不明智，不也是由于它正好[illegible]加了它应防止的损害吗？对宗教的异议应该用拉丁文写出来，以[illegible]

---

① 培根（F. Bacon，1561 – 1626）1605 年用英文写了《学识的增进》（*Advancement of Learning*），请人译成拉丁文，但译文重文采、轻事理，后来培根自己重译。

② 怀特（Huarte de San Juan，1530 – 1593），西班牙医生和哲学家。莱辛将他的心理学著作 *Examen de ingenios para las sciencias*（《对科学头脑的考察》）译成了德文，并写有[illegible]论。

很在较少的人当中造成损害。真的只在较少的人当中吗？不错，在任何只有某一阶层的人使用拉丁文的国家里，是如此，可是，在整个欧洲呢？在全世界呢？这就很难说了。在整个欧洲，懂拉丁文而又不能抵制和克服可能产生的怀疑的种种恶劣影响的人，不是也会多于个别国家中那些不懂拉丁文、同样意志薄弱的人？对于魔鬼而言，灵魂就是灵魂；换言之，如果魔鬼能区别开众多灵魂，他更会从中得到好处。例如，魔鬼可以用一个只能够靠德文来诱惑的德国【498】人米歇尔(Michel)的灵魂换一个受过高等教育的法国人或者英国人的灵魂。他可以用干烤肉换熏肉。

这不明智的法律肯定会得到魔鬼的赞成票，假如除此之外，它不是同时还具有非基督教性质的话——这一点由其不合理便可推知。我所理解的非基督教性质，是指与基督宗教的精神、与其终极目的相矛盾的东西。所谓基督宗教的终极目的，就我的理解而言——请首席牧师葛茨先生容许我妄下断语，并非我们的那种随便来自任何地方的永福，而是我们经由自己的彻悟而达到的永福；这种彻悟不仅作为条件，而且作为构成永福的成分(Ingredienz zur Seligkeif)，是必不可少的；它最终是我们的整个永福之所在。可见，宁可不为众多人的彻悟尽力，也不愿做或许会激怒少数人的事，这多么违背基督教精神啊！这些从不曾是基督徒的少数人必然永远不会成为基督徒，他们只是在基督徒的名义下过着浑浑噩噩的生活；这一部分可鄙的基督徒始终应被推到较好的一部分人要赖以走向光明之途的洞口前。要么，这最可鄙的一部分人不是最少数？他们是否因其众多就必须受到保护？人们以往宣讲的究竟是怎样一种基督教呢？大多数人甚至并没有因此而追随理应追随的真正的基督教呀？在这些名义上的基督徒中，如果有几个人被激怒了，其中有几个人被用其母语写成的表达自由思想的文章鼓动，公然宣称，他们不愿再做他们从不曾是的人，这又有什么可怕呢？德尔图良曾问——我现在借他的话问：Nonne ab ipso Domino quidam discentium scandalizati diverterunt(不是曾有几个门徒生主的气而离开他吗)？要是一个人在自己开始行动、

尤其开始写作之前，自认为事先得调查清楚，他的行动和写作是否会在这里激怒一个信仰不坚定的人，在那里坚定一个无神论者，又在另一个地方为寻求遮羞布的恶人提供了遮羞布，那他干脆不要行动和写作好了。我虽然并不愿意故意踩死一条小虫；但是，当【499】我偶然即将踩死一条小虫而自知将被当成罪孽的时候，我不知道这时我除了一动不动还有其他什么对策，我的肢体僵持在原有状态，生命顿时停止。在躯体上展开的具有破坏性的每个动作都生死攸关，它会由于带给我生命而带给这条小虫死亡：这时是不要死亡和动作呢，还是要死亡和动作？

要求宗教的敌人只可使用拉丁文而不可使用其他任何一种语言的愿望，便是如此急欲成为法律的愿望！现在的情况既已如此，那么，这种愿望一旦成为法律，对真理所作的一切考察的前景又将如何呢？——思想暴政的老虎最凶狠，所幸尚被幽禁起来，但愿人们能从其露出的利爪来判断吧！

我在这里指的是首席牧师先生在 79 页和 80 页就这一点所说的话。所有这种种可以允许人对宗教提出异议的限制和条件究竟要达到什么目的，谁如果还嗅不出来，谁的鼻炎就有些过重了。

“可以允许”，文中说，“始终可以允许有理智而又成熟稳重的人对基督宗教、甚至对圣经提出谦逊的异议”。——可是，什么人是成熟稳重和有理智的，应由谁裁定？难道只有具有足够的理智去审慎思考因自己的直言不讳而可能招致的迫害，才算是有理智的人？难道只有安闲地坐在其职务稳稳地安放给他的舒适靠背椅上，从而由衷地希望其他人尽管其坐席不太柔软、却仍应安闲地坐着，才算是成熟稳重的人？所谓谦逊的异议，难道只是谦逊地不触及对象要害的异议？只是谦逊地阐释而并不一定要求得到回答的异议？

这里指的想必是后一种异议，因为，首席牧师先生继续说：“这些都将是必要【500】的，以便教师们保持紧张状态——”原来如此？只是为了这个缘故？这么说来，对宗教提出的一切争议只是一种课业练习，只是对着镜子自我撕打？只要考试委员会主席(【译按】指

硕士和博士学位公开考试委员会主席）给主考人一个暗示，只要主考人发现应试者没有什么可回答的，只要他发现主席先生饿得慌，以致应试者自己也无法以应有的镇静和程序作出回答，这时，答辩就必须结束？主席和主考人就必须相互友好地奔向餐厅，大嚼一顿？——不，不，因为，首席牧师还补充说："以便防止出现从九到十五世纪几乎使基督教完全灭亡的那段静止时代。"——妙极了！可是，首席牧师先生是否知道，即便在那个野蛮时代，仍然对基督宗教提出了比教士们有兴致回答的多得多的异议？首席牧师先生是否考虑过，那个时代之所以对基督宗教具有灾难性，并不是因为没有人产生怀疑，而是因为，没有人敢于公开表露这种怀疑，而是因为，那是首席牧师先生要求我们的时代也应如是的时代？【*501*】

反葛茨之五

对真理的认识，可用于检验和批驳一切谬误，哪怕以前闻所未闻而现在刚露出苗头的谬误。

——奥古斯丁：《致狄奥斯科鲁斯的信》(ad Dioscorum)

啊，幸福的时代，那时，教士便是一切的一切，为我们思考，代我们吃喝！首席牧师先生多么想让你们重温胜利的欢乐呀！他多么希望，德国的执政者们为了这个有益目的而与他联合起来呀！他向执政者们宣讲着酸甜苦辣，向他们展示天国和地狱。现在，如果他们不愿听话，就会吃苦头。谐谑笑话和民族语言是叛逆的种子喜爱和得以迅速成熟的肥沃温床。在这里，今天是一个诗人，明天便成为谋杀国王的凶手。克莱芒、拉维莱、达弥恩并非在忏悔椅上，而是在帕尔拿斯山林造就出来的。①

① 克莱芒(Clement)、拉维莱(Ravaillac)、达弥恩(Damiens)：法国僧侣，谋杀国王的凶犯。葛茨在其文章中将他们作为"叛逆"的例证。帕尔拿斯山林(Parnasse)，在希腊中部，被认为是缪斯和阿波罗所在的地方，转义为诗国。

不过，我要另找机会来分析首席牧师先生的这类陈词滥调。
在，我才想对还不太明白的人完全说明白，葛茨先生绝对不允许他
面上似乎允许的东西；这正是老虎在愤怒之中只能够打在木笼格
上的利爪。

我要说的是：葛茨先生所谓的允许向宗教和圣经，向他称之为
教和圣经的东西提出异议，只是 Larifari（空话）而已。他允许而又不
允许，因为，他从各个方面严格而又牵强附会地为他的许可加上种
附加条件，所以，在利用这个许可时，人们必须慎之又慎。

关于语言方面的附加条件，我已作过充分说明。我还曾提到人
与目的方面的附加条件。但此外还有关于异议只可以针对的几点
容方面的条件；这尤其值得【502】我们稍微花点时间来解释。它
起来愈合理，人们愈难以——根据最初的观察——对它提出异议，
愈应该来解释。

“只是”，首席牧师先生说，“进行攻击的一方不可自由亵渎那些
上帝的神圣使徒，将他们称为傻瓜、恶棍、盗墓者，因为，他们得到全
体基督徒认定，受圣灵推动而言说和写作”。

如前所说，这听起来如此合理，人们简直羞于启齿提出异议。但
从根本上看，这不过是一种手腕，或者卑劣伎俩。因为，我们自己才
真正理解自己！

首席牧师先生是否只是要求，进攻的一方不可自由地使用他
进攻者们之口说出的那些伤人恶语以取代一切理由？莫非他同时
要求，进攻一方不可享有接触可证明使徒某种程度上理应获得上述
称谓的事物和事实的自由？这是他大概不曾忽略的问题。

如果首席牧师先生只要求前者，他的要求非常正当；但是，这个
要求却涉及到一个基督徒宁可不予理会的卑劣伎俩。一个基督徒不
可被空洞的伤人恶语激怒，虽然它们可能是针对他或者他的信仰
发的。对付这类恶语，基督徒应做的一切便是采取淡然的鄙夷态度
可叹呀，那别无其他手段的他却又偏要反对自己的可悲对手哟！

如果首席牧师先生同时要求后者，他便是在玩弄只有神学的

失才使用的手腕了；每个一心维护基督宗教真理的人必然反对他。为什么呢？难道基督宗教有绝对不容触摸的病灶？难道有人们不可将之暴露的病灶？或者，基督宗教并没有这种病灶，可是，为什么基督宗教的朋友一再地、没完没了地听到“人们万不可说出针对基督宗教可能说出的一切”这种指责呢？这种指责令人感到如此的屈辱和痛苦！我重复一【*503*】遍：只有神学的懦夫才可能不希望看到这一指责的终结之时，才可能通过他们的行为继续将之合理化。这并不是说，我更喜欢神学的夸夸其谈者，他站在大街中央，对在街边悄然而行怯于见人的自由思想家吹口哨，挑衅性地喊道：“你有什么话就过来说呀！”我对这两种人都无法容忍；最奇特的是，现在懦夫和夸夸其谈者往往体现在一个人物身上。我认为，真正的基督徒既不扮演前者，也不扮演后者：前者过分疑惑其理性，后者过分自信其感觉。

一般而言，我针对首席牧师先生的要求所说的大体如此。我将讨论一下他以此所指的个案。因为，我的佚名作者肯定是被视为一个使用了他不可享有的自由的人。

可是，佚名作者在哪里使用过这种自由呢？究竟在哪里亵渎过使徒，将他们说成傻瓜、恶棍、盗尸者？我对首席牧师的说法表示反对，请他向我指出，残稿中有哪个地方能证明，佚名作者在滥用这些雅号。首席牧师先生本人是唯一一个在这里首先从舌面或者笔端摇出这些雅号、首先想到这些雅号的人。此人——他不得不以佚名作者的名义亵渎使徒，以便进而能够亵渎佚名作者。

但愿人们不致认为，我想以佚名作者著作中没有白纸黑字地写着这些雅号为由来保护他吧！这位作者甚至不曾就使徒们提出任何可能使他们有资格享用这些雅号的事实上的论断；没有在任何地方将这些雅号的内容加在他们的头上。

我这位佚名作者绝对没说过：“基督没有复活，而是他的门徒偷走了他的遗体。”佚名作者既没有将这种偷盗罪加给使徒，也不想加给他们。他清醒地看到，他不可能加给他们这种罪过。因为，怀疑，甚至最具有可能性的怀疑，也远不是证明。【*504*】

佚名作者只是说：这种怀疑并非他大脑的臆想，而是《新约》
出来的，这种怀疑并没有通过马太关于保护墓穴的叙述而完全得
消除和否定，从而证明它不再可能和可信；由于这种叙述不仅就其
在性质而言极其可疑，而且，这也是一种在历史上没有获得高度可
性的απαξ λεγόμενον（独一无二的记载）；这种记载在这里更少可信
因为，即便那些与这一叙述的真实性最有关系的人，也不敢以此作
根据。

谁不明白，这里的问题并不完全在事情的真实性，而更多在可
的叙述方式？既然一件至为真实的事情的叙述方式也可能是很不
信的，谁看不出，只有当人们让这种真实性完完全全依赖于叙述
上述真实性之不可信才是前定的（präjudiziert）？

不过，既便假定我的佚名作者没有局限在这个范围内，他不过
指出，每个善良的天主教徒可能自觉相信和主张的东西，即单单从
音书作者和使徒们的书面叙述看，某些神圣的事件似乎还不是如
确凿无疑，以致它无需其他方面的佐证了；假定他将可能的当作真
的，将可信的当成不可否认的，假定他断然认定使徒盗走了耶稣的
体，我仍然确信，对这些曾将多得说不清的善——正如佚名作者本
不可否认的那样——带给世界的人、对这些在所有方面都受到我
如此尊敬的人，佚名作者不会使用骗子、恶棍、盗尸者这些为首席
师先生常用的辱骂性称谓。佚名作者不会对使徒们使用这些称
不仅出于礼貌、担心——如常言所说——因打小牛而伤及眼睛。
名作者不会对他们如此不恭，是因为他必定确信，这种做法对他们
过分了。【*505*】如果说，道德行为不论在多么不同的时代、多么不
的民族那里出现，从其本身看，事实上始终是同样的行为，可是，同
的行为并非因此而始终都有同样的称谓；所以，给予某种道德行为
不同于它在其时代和其民族中通常有的另一种称谓，便毫无道理。

现在已经证实和认定，最古老而又最有威望的教父们将一种
意的欺骗不看成欺骗，而且不假思索地将这种思想方法加在使徒
身上。谁如果想了解这一经过可靠的神学家清理和证明的情况，

妨读一下里波的《教父们可谅解的欺骗》[1]一书。里波在书中引用的他广泛搜集到的大量材料是无可争辩的,足以证明教父们几乎无一例外地确信,integrum omnino Doctoribus et coetus Christiani Antistitibus esse,ut dolos versent,falsa veris intermisceant et imprimis religionis hostes fallant,dummodo veritatis commodis et utilitati inserviant(宣道师和基督教信徒群的长老们认为,完全可以允许使用欺骗手法,以假充真,尤其可以欺骗信仰的敌人,只要这对真理有利和有用)。另有一些材料同样是不可否认的,它们证明,教父们将一种类似的οἰκονομίαν(策略)、一种类似的 falsitatem dispensati vam(可谅解的欺骗)加在使徒们头上。其中,哲罗姆就圣保罗的行为所作的判断[2]尽管如此天真,也引起了天真的里波本人注意,不过,这仍然不失为哲罗姆的真实见解。

这些关于早期教父和使徒们的正直品格的观念,现在让我们感到十分奇怪,但人们不可以说,这关涉的只是诠释艺术的长处,只是无用的词语。言与行之间并不像人们寻常认为的那样,存在着不可逾越的鸿沟。谁能故作不知情和背着良知歪曲一段经文,谁就什么都做得出来;他可能作伪证、可能伪造经文、可能捏造事实,可能为证明事实而不择手段。【*506*】

上帝明鉴,我并不是让人相信,使徒们可能做了所有这样的事,因为,教父们曾认为,他们可能做过一件这样的事呀!我只是要让人注意一个问题:哪个正直的人会按我们现在根据这一件事对使徒们作出判断的思路,进而在任何情况下也判断使徒们做了其余的事——假如确实会加诸他们的话?

---

① 里波(G. H. Ribow,1703 - 1774),德国神学家和哲学家。这里提到的他的书全名是 De arconomia patrium et methodo disputandi *κατ' οἰκονομίαν*(《教父们可谅解的欺骗和以此进行辩护的方法》)。

② 【原注】Paulus in testimoniis,quae sumit de veteri testamento,quam artifex,quam prudens,quam dissimulator est ejus quod agit(保罗对他取自《旧约》的例证运用得多么娴熟、多么巧妙,他多么善于掩饰自己本来的意图呀)!

佚名作者无疑就是这样一个正直的人。他没有要求以银币借出的债务用金币来偿还。他没有对在宽容的法律之下犯的罪按后来严厉的法律来审判。他没有将当时不适合抽象行为的称谓加给现在的行为者的具体行为。他在其内心始终认为，我们受欺骗了，但他并没有说，我们受到了骗子的欺骗。

毋宁说，谁要是因为能够证明佚名作者相信前一句话而让他讲出这后一句话，谁自己便是在欺骗，以便激怒没有分辨能力的俗众。有的欺骗，其意图可以得到谅解，至于这种意图是否属于这类意图，我暂且置而不论。至少，我还看不出从中可能得到什么益处。我首先需要知道的是，现在的俗众是否比那些如此热衷于煽动他们的布道师更聪明、更有理智。

葛茨先生很清楚，我这位佚名作者所提出的，本来就是使徒们曾提出过的论断，这正是一切立法者、一切新宗教和新国家的创立者认为理应做的事。可是，这却使葛茨先生为之而写作和布道的俗众感到很不受用。可以说，他说着俗众的语言，与他们一起大喊大叫，指控佚名作者亵渎使徒，指控他称他们是骗子和恶棍。话一出口就会起作用！——也许如此，如前所说，却也未必如此。因为，哪怕最卑微的俗众，只要受到他们的当局的良好指引，也会逐渐变得更有悟性、更有德操、更善良，不再按照某些布道师所遵奉的原则行事：始终和永远停留在【*507*】他们的祖辈在许多世纪以前所坚持的道德和宗教的同一基点上。这些布道师离不开俗众，但俗众最终将会挣脱他们而去的。【*508*】

反葛茨之六

一个如此巨大的城市的最高教士加在我们头上的事绝非小事。

——哲罗姆:《反鲁菲努斯》(adv. Ruffinum)①

我曾指出(见《反葛茨之三》),从尚未受到扼制的理性对宗教提出的怀疑和异议中,宗教客观上得到的益处是基本的和巨大的,因而,一切更多担心而并非实际上产生的主观上的害处可以略过不计。这是至为清楚的,因为,主观上的害处只持续到客观上的益处开始显露之时,在这一瞬间,客观上的益处随即开始成为主观上的益处。——我曾指出,对其真正利益深为了解的教会,因此不可想到应以某种方式去限制反宗教的自由——无论在这种反对活动所表达的语言方面,还是涉及到反对活动藉以进行的人物,都不可限制(《反葛茨之四》)。——我曾指出,反对活动不应触及的各点中,应尽可能少地容许例外(《反葛茨之五》);否则会产生对宗教更有害的怀疑,这种害处肯定会大于对例外诸点的怀疑可能带给宗教的害处。

既然由此证明,教会绝不可想要有权将为反对教会而写的文章——不论它们可能有着怎样的性质——扼杀于襁褓之中,或者根本不容其问世,除非经过教化其作者们而使之回心向善;既然为反对教会而写的文章不过流露出这些作者们的错误,而这些作者们享受着这样一些人的保护——他们乐于给予那些违背旨在使我们沦亡的意志而向我们表【509】示善意:那么,怎么可以将其文章中没有流露出什么错误的人视为敌人呢?他们不过公开披露别人的错误罢了,以便尽可能快地从中取得益处。出版者出版一本具有自由思想倾向的书,怎么可能担心教会甚至会惩罚他而不惩罚该书作者?

哲罗姆曾将一部按自己的判断对真正的基督宗教最为有害的著作从希腊文翻译出来——这就是奥利金的περὶ ἀρχῶν(《论首要原理》);请注意这里是翻译!翻译比单纯的出版更有过之吧。——另一位译者鲁菲努斯的译文过分修饰、过多阉割,哲罗姆想要将奥利金

① 鲁菲努斯(Ruffinus,约345-410),意大利教士,与哲罗姆相交甚笃,后因卷入奥利金学说的论战而与之反目。

的著作从这种译文中解救出来，将其全貌及其全部蛊惑力量展示给拉丁世界——将这部危险的著作翻译出来，这时，某个 schola tyrannica（学阀）指责他，说他心灵中似乎有一股应受惩罚的怒气，哲罗姆当时是怎样回答的呢？O impudentiam singularem! Accusant medicum, quod venena prodiderit（真是无耻之极！他们在控告一个将毒药介绍给世人的医生）。我当然不知道，哲罗姆用 schola tyrannica 这个词究竟要指谁。不过，令人惊奇的是，当时，在基督教的教师当中也已经有如葛茨之流了！我本人也作出了类似的回答（【原注】参阅《反葛茨之一》，页 42）："因为我向卫生顾问报告悄悄袭来的病毒，就说我将瘟疫带进了国门吗？"

当然，在开始出版残稿时，我并不知道或者没有吐露我为解释自己的行为似乎想利用的情况，在当时，我没有或者不可能考虑到这种情况。我还不知道，或者还没有披露，这本书早已经有了——在许多地方都有了，通过手抄本之所以没有留下些微印象，不过因为这种印象还没有引起人的注意。不过，我也只是似乎想利用这种【510】可以为我自己开脱的情况而已。

不利用这种情况，我也足以解释自己的行为，因为，我间或从佚名作者的作品中公布了一段完全无可指责的段落，随后，有人要求我披露更多的内容。当然，我愿意授人以更多罅隙。

我愿直言不讳地承认，即便没有人提出要求，我也会做我已经做过的事。只不过我也许会稍稍推迟一段时间而已。

因为，我对每一撰写成文的书和只是写就的文稿怀有膜拜式的敬重，如果我认识到这些书的作者想以此教化和愉悦世人的话。一旦我看到死亡或者其他——勤劳的人无力改变的——原因使许多善良的意愿落空时，我非常难过；我感到自己立即陷入这样的心境，就像无愧于人这个名称的每个人看到一个弃儿——这个人并不满足于绝不可再对孩子落井下石，让孩子不受伤害、不受搅扰地躺在被发现的地方，而是让人或者亲自抱他进弃儿收容所，让他至少可以受洗得到一个名字。当他觉得这弃儿比别的弃儿对他笑得更甜美，比别的

弃儿更牢地抓他手指时，自然也就觉得这弃儿更可爱了。

这至少正是我愿望的，因为，即便因此而必须梳理许多故纸，使之能够承载一种不朽精神的踪迹，又有何妨？我至少愿意能够将所有和每个遭遗弃的精神产儿统统送进巨大的、为他们准备的印刷收容院，如果事实上我只将其中的少数几个送了进去，责任肯定并不单单在我。我在做自己能做的事，每个人应做的仅此而已。我为什么将这一而非那一弃儿送进去，为什么不得不让更健康、更友善的弃儿徒然地抓紧我的手指，原因往往也并不单单在我身上，大都有许多不易察觉的次要原因的巧合，所以，人们有理由说：habent sua【*511*】fata libelli（书有自己的命运）。[①]

可是，我在想到自己的这个弱点时——不知道我是否应该说，正是因这个弱点，我生来便是图书管理员，或者生来便放荡不羁，变成了天然的图书管理员——在想到自己的这个弱点时，我决不可能不同时怀着幸运感赞赏自己的个人处境。我非常幸运，我能够在这里而非另外一个地方当图书管理员。我非常幸运，我是这一主人而非那一主人的图书管理员。

在公元最初几个世纪撰文反基督教的异教哲学家中，波菲利[②]无疑是最危险的，根据种种推测，也是最机智和最有学问的。他的*κατὰ χριστιανῶν*（《反基督教徒》）有十五卷之多，按康士但丁（Constantius）和狄奥多西（Theodosius）的命令，被悉心寻查、收缴、销毁，甚至连一点儿残篇都没有留给我们。即便三十多个专门撰文批驳他的作者的作品——其中不乏声名显赫的人物的作品——也散失了，原因大概是，他们过多、过长地引用了其对手的理应被销毁的文章。

---

① 这句话引自罗马诗人茅鲁斯（Terentianns Maurus，生活于3世纪末）的一首诗。

② 波菲利（Porphyrius，约234－约305），希腊新柏拉图主义哲学家，其《反基督教徒》一书仅散见于他人著作中的转述，原著在448年按罗马教宗狄奥多西二世（Theodosius Ⅱ）和瓦伦提尼安三世（Valentinian Ⅲ）的命令销毁。

假如佛斯力图使萨尔维乌斯相信的事属实,[1]即在某个地方——在佛罗伦萨医学图书馆中,还存放着一套波菲利的危险著作,但保存得至为严密,不许人阅读、不许人披露任何一点儿内容,说真的,即便果真如此,我也不想当佛罗伦萨那家图书馆的馆长——哪怕同时还可以当大公爵,也不干。不过,在下述条件下,我愿意接受这两个差使:我可以迅即取消一项对真理和基督教如此有害的禁令,可以迅即在我的大公爵宫中印刷波菲利的书,然后,我可以迅即将这个已成为我的思想负担的大公爵职司交给有关当局。【*512*】

阿贝拉尔就是我在上面[2]想到的那种人,当时我说,即便在那个野蛮的时代,对基督宗教提出的异议也超过僧侣们有兴致回答的数量,这些僧侣贪图简便和舒适,随时准备将胆敢公开其异议的人送到所有魔鬼呆的地方。人们相信,尽管圣伯尔纳[3]针对阿贝拉尔的许多文章挑起种种争论,尽管有一套阿波伊斯(Amboise)冒着不小的危险为阿贝拉尔编辑出版的文集,尽管马尔滕和杜兰以及佩茨[4]继这部文集之后又出版了一些作品,我们仍然缺少那部从中首先可以

---

① 【原注】Ritmeieri Conringiana Epistolica 页 71。【译按】这里指里特麦耶尔(Chr. H. Ritmeier)编订、1708 年出版的《康林书信与论文集》。康林(Hermann Conring)为 17 世纪的德国神学家,文集中包含莱辛在此提到的荷兰语言学家佛斯(Jsaac Vossius)对瑞典学者和大臣萨尔维乌斯伯爵(J. Salvius)谈的看法。

② 【原注】参见《反葛茨之四》页 16。【译按】阿贝拉尔(P. Abalard, 1142 年殁),重要的经院哲学家,主张信仰应建立在理性基础上,提倡宗教宽容,为此被宣布为异端,作品被焚毁。

③ 圣伯尔纳,即伯尔纳(明谷的)(Bernhard de Clairvaux,1090 - 1153),神学家,明谷隐修院创始人,极力反对阿贝拉尔"理解为了信仰"的主张。

④ 阿波伊斯(F. d'Ambolse)于 17 世纪初,马尔滕(E. Martene)和杜兰(U. Durand)于 1717 年先后编订出版阿贝拉尔的《基督教神学》以及其他著作;1721 - 1729 年期间,奥地利本笃会会士佩茨(B. Petz)编订出版了他的 Thesaurus anecdotum novissimus(《最新轶闻集锦》)。

一窥阿贝拉尔宗教观的作品。[1] 阿基利[2]发现了——我不知道在哪家图书馆——它的一份抄本,并想付印发表。然而,阿基利事前应该或者必须就此与其他学者——无疑也包括本笃会士——商讨,于是,付印之事便不可能有什么结果。这部侥幸发现的著作——阿贝拉尔 in quo, genio suo indulgens, omnia christianae religionis mysteria in utramque partem versat(在其中完全发挥出自己的天赋,从两种观点论述了基督宗教的奥秘)——被压在了永恒的阴山之下。[3] 阿基利发现的抄本流落到马尔滕和杜兰之手;这两个人虽然曾救出许多历史和神学废纸,使之免于沦亡,却无意为世界更多保存一点儿废纸,因为,这只是哲学废纸。可怜的废纸呀!但愿上帝让你落到我手里,我肯定会将你印出来,尽管我肯定不是本笃会士!可是,只要当本笃会士就能够看到更多类似的手抄本,我几乎愿意当其中一员。即便我在第一年就立即被驱逐出会,又有何妨?

我肯定会有如此下场。因为,我要印出而修会又拒不支持的东西太多了。旧路德派会深切感念我;我永远不可能相信,一条维护教宗等级制度的准则,能够【*513*】同样维护真正的基督教。

"不过,所有这一切只是想通过人们感到无法抗拒的恶的诱惑来为一种恶行辩解。既然你的弱点是收容被遗弃的手抄本,你就应为你的弱点受难。好了,这些手抄文稿绝不可有片言只字印出来,因为,它至少像《耶稣的故事》[4]那么坏"。

真是一个绝好的批注!这么说,《耶稣的故事》本来也是绝对不

---

① 指阿贝拉尔的《是与否》(*Sic et Non*),这部罗列教父们著作中的矛盾的作品,直到1836年才被发现。

② 阿基利(J. L. d'Achery),18世纪巴黎一家图书馆的馆长。

③ 【原注】Thes. Anecdot. T. V. Praef。【译按】莱辛在这里标明的出处,是佩茨的《最新轶闻集锦》。

④ 《耶稣的故事》(*Toldos Jeschu*),中世纪用希伯来文写成、载有反基督教内容的耶稣传闻。1681年,德国东方学家、一位改宗的犹太人瓦根塞尔(J. Ch. Wagenseil)加批注收入其《撒旦的火箭》(*Tala ignes Satanae*)一书出版。

可出版的了？这么说，那些在我们当中介绍、通过出版介绍这本书的人，就不是基督徒了？当然，那个最早将这本书几乎是放在基督徒眼皮底下的人，只是一个改宗的犹太人。可是，波尔切图斯[1]呢？路德呢？而瓦根塞尔，这个人居然认为，必须抢救希伯来文原本哪！这个鲁莽、阴险的瓦根塞尔！要不是他，在千万犹太人中几乎不会有一个人读到《耶稣的故事》，可是，现在所有人都能读到了。这人何以能在上帝审判台前为自己辩解，这邪恶的瓦根塞尔！正是从这个版本中，可恶的伏尔泰节录了他认为荒唐可笑的段落；假如他不得不在莱蒙都斯[2]或者波尔切图斯的古老印本中去搜寻书籍，他也许就不会做这事了。

不是吗？首席牧师先生？我补充一句：假若瓦根塞尔将这本亵渎上帝的书不是用希伯来文和拉丁文，而是用希伯来文和德文出版，他也一定会将这事搁置下来的。这是一个小小的例证，说明只用拉丁文发表反宗教的著作，好处多么广泛。对吗，首席牧师先生？

可是，首席牧师先生，瓦根塞尔在为其《撒旦的火箭》写的详尽前言中，为自己作了很有力的辩护。您可否容许我从中引用我觉得自己也被包含于其中的唯一一段话？这段话以寥寥数语概括了整个前言的主旨：

> 但是，深有学养而诚笃的人们以往和当今都认为，对于异端的著作，不仅有理由阅读，还应公开他们的见解，以引语、节录的形式或者全文发表他们写的书，大多附以批注，有时也可以不加批注；甚至可以转述无神论者的亵渎性言

---

① 波尔切图斯(Porchetus de Salaticis)，基督教僧侣，14世纪上半叶写成 Victoria adversus impios Hebraeos(《对不信上帝的犹太人的胜利》)一书。瓦根塞尔在书中引用路德和波尔切图斯的著作，将他们看成为他自己辩护的基督教神学家，他们都熟悉《耶稣的故事》一书。

② 莱蒙都斯(Raymundus Marbus，生活于13世纪)，西班牙多明我会士，瓦根塞尔认为他是《耶稣的故事》的第一个出版者。

论。(【译按】原文为拉丁文)【*515*】

驳葛茨之七

人们不可以只注意一个诚实人在为什么事业辩护,还应看他是出于什么理由和以什么精神为此辩护。

——昆体良(Quinctilianus)①

牧师先生将大为光火,因为,我在步步向他逼进,以便最后将他推入他再也无法逃开的死角。现在,在我还没有将他完全包围以前,他就在想方设法逃开我了,他说:"哎,谁说单纯印书的事呢?印刷的东西当然可以如此这般地美化。真正的犯罪在于残稿的编订出版者同时承担了作者的律师职司(Advokatur)"。

律师职司?作者的律师职司?我的佚名作者拥有怎样一种由我代他承担的律师职司?——律师职司是被允许在某些法庭上进行某些诉讼的授权。对于我的佚名作者在某个地方拥有这样的授权,我一无所知。人们也许可以将这理解为他在公众面前为健康的人类理智辩护的权利。然而,这种权利是每个人与生俱来的,是每个人自动赋予自己的,无须长久等待从别人那里接受过来。它既非肉摊子,也不是牧师职司。

对善良的首席牧师先生说的话竟如此吹毛求疵!对他的话难道只密切注意在说些什么,不是更应注意他想说些什么吗?他想说的是,我承担了佚名作者的律师,我自命为佚名作者的律师。这才是他想说的,我敢以十赌一,哪怕推车夫对他的话也不会有别的理解。

他确实也如此说过!但愿我能看清这条路的走向。因为在这里,条条大道都是【*516*】通向四面八方的。当然,假若我知道首席牧

---

① 昆体良(Quintilian,约公元35-96),古罗马修辞学家,这段话引自其Institutio oratoria(《雄辩的培养》),卷十二,第一章§37。

师先生对自己所说的律师做何理解，我就会很快找到切入他的思的快捷方式。

首席牧师先生在这里会奇迹般地做出完全正确的理解吗？他了解、他意之所指的，难道是真正的律师？他意之所指，难道是这名称之下的诚实人——通晓法律、只受理他确信其正义的诉讼的实人？——不，不，他不可能是指这种人。因为，我从未说过，我认佚名作者的整个论题——完全保持原状的整个论题——既善且真我从未讲过这种话，我恰恰讲过与此相反的话。我曾说过并证明，然佚名作者在许许多多个别论点上言之成理，并保持这一合理性，但在整体上讲，从中得不出他似乎想从中推断出的东西。

请容我不揣冒昧补充说明一个看起来类似自夸的情况。我只要求公正的读者了解种种有时需要这类迫于无奈的情况；我只要求有感情的读者能感觉到，在相当程度上，我正处在这种情况之下。——我不仅并未明确地说，我赞同佚名作者的见解；一直到我着手出版残稿的时候，我也不曾写过或者公开说过有可能使我被怀疑为基督宗教的暗藏敌人的片言只语。相反，我却写过不只一篇短文，这些短文章不仅从总体上指出了基督宗教的教义及其导师最光彩夺目的一面，而且还特别为基督教－路德宗的正统信仰辩护，反驳天主教、苏西尼派和新派别（Neulinge）对它的攻击。

关于这些短文，首席牧师先生本人绝大部分都熟悉，他以前爱在口头和书面上为此对我表示赞许。现在，他怎么会突然将我看成了魔鬼？在他看来，这个魔鬼虽然没有以光明天使的形象出现，至少乔装打扮，做出一个不算最【517】坏的人的模样。自从我与他不再呼吸同一种空气以来，莫非我真的发生了突变？自从我们分别以来，我渴望而又有机会获取到的更多、更好的知识和见解，使我变得更目光短浅、更恶劣了？现在，当更柔和的风将我吹向我像他那样怀着愉快心情希望到达并登陆的港湾时，难道我会因疏忽而搁浅在我血气方刚、充满急风暴雨的年代曾避开过的礁石上？肯定不会，肯定不会，我还是同一个人，首席牧师先生却不再以同样的目光看我了，愤怒控

制了他的视觉，愤怒使他亢奋起来。怎么会变成这样？谁会相信我讲的这些事呢？Tantaene animis coelestibus irae（众神的灵魂中竟如此震怒）？（【原注】维吉尔：《埃涅阿斯纪》，卷一，11）——不过，在喝汤之前，我没有必要进甜点。

让我回到律师职司这个题目上来。我要说的是：与其当事人就悬而未决的争端同心同德的律师——真正的、根本意义上的律师，不是我，也不可能是我。我甚至也不是这样一种人：对当事人的事的正义性只有一点儿印象，却出于友谊或者其他原因而与他一起驶向充满险恶的海洋去碰运气，甚至决心利用第一个风向使他在某个地方顺利上岸。因为，佚名作者并非我的朋友；我甚至不知道，除了一种欲求，世上还有什么东西能够推动我发表他的手稿，而没有发表其他50份同样既不使我感到厌恶、也不至花费我多大力气的手稿；这种欲求便是：尽可能快地看到——在我有生之年看到——它受到应有的批驳。

上帝明鉴！我认定我有这个欲求，因为，我直到现在还愿展示它，所以，并非空洞的遁词。诚然，这种欲求是自私的，极其自私。因为，我很希望从世人的批驳中得到某些东西；我需要这种批驳。作为图书馆长，我读佚名作者的残稿，这已欠公允；其中不少地方使我陷于困惑和不安，这完全自然。残稿包含着的某些东西，是我有限的分辨力和学养无法中肯剖析的。我处处——即便在千【*518*】里之外也——看不见得到解答的机会。首席牧师先生当然想象不到，这样一种求解答而不得的窘况，使一个热爱真理的人感到多么急躁不安。

我对于我难道无关紧要？对于我自己在我认为可以摆脱窘况的地方去寻找摆脱之道，我不负有义务？除了在公众当中，我又可能在哪里更容易寻求这摆脱之道呢？我很清楚，为了更多人的幸福，一个人理应牺牲他自己有限的幸福。可是，也应牺牲自己永恒的幸福？在上帝与人面前，有什么东西能够束缚我，宁可忍受种种疑惑的折磨，也不愿因公开这些疑惑而激怒信仰薄弱者？——但愿首席牧师先生能够回答我。

我的确并没有获得特别的准许,可以从委托我管理的文献宝藏中向世人披露这类灼人的火炭。我认为,这种特别的准许同时包括在我最仁慈的主人垂顾赐予我的一般准许①之内。如果我基于这一认识而做了有辱他的信任的事,我只哀叹我晦气,甘愿受惩罚。为此而落入公正的正义之手,我心甘情愿,如果上帝保佑我不受愤怒的教士之手的打击的话!

如果我趁此机会在这里承认,佚名作者自己不愿匆忙走到公众面前,这位愤怒的教士还有什么话可讲?我现在将他拖到了公众面前,不仅不是他的意愿,而且违背他的意愿。这种担心是因一篇小引的开头一段话引起的,这篇小引夹在他的手稿之中,我在决心担当起将他引向世人的工作之前,就看见了。这段话全文如下:②

> 我现在为之撰写小引的著作,早在多年前就已经脱稿。但我在反复审阅的过程中作了某些增删或者修改。可以说,使我自己的情绪【519】得到抚慰——这从一开始便是我为什么要将我所想所思的记载下来的动因;事后,我也从没有蓄意要以自己的认识迷惑世人或者为造成动荡提供契机。我这部著作尽可以秘而不宣,只供富有理智的朋友们使用;就我个人的意愿而言,在时代变得更开明之前,我不会付印公之于众。我宁可让普通民众在一段时间里滞留于踟蹰疑惑,也不愿以真理——尽管我并没有责任——激怒他们,使他们陷入激愤的宗教狂热;宁可让智者为了安宁而投合、容忍和沉默地面对时下占主导地位的见解和习俗,也不愿让他和其他人因过早发表言论招致不幸。我必须预先说明,其中所包含的命题,不合教理课本的要求,而是局限

① 莱辛在这里所说的一般准许,指他在当时作为图书馆长享有的不受检查出版书刊、发表文章的自由。

② 莱辛在这里发表小引的节录,正是为他随后披露手稿的另一片断《论基督及其门徒们的目的》作准备。参见《反葛茨》题解。

> 于对上帝的理性崇拜与对人类之爱和美德的实践这一框架内。不过，既然我想充分倾听我自己的心声和我产生的怀疑的叩问，所以，我便不可避免地要寻根究底地考察曾使我产生某些不满的信仰：它是否能够与真理规则兼容共存？

路德和所有的圣徒啊！首席牧师先生，您看这多么明白！不是吗？您再也不至认为我该受惩罚吧？佚名作者虽然有着种种自由思想，却始终如此诚实，他并不想以自己的见解搞乱世界人心；至于我，我才不顾及闻所未闻的见解会扰乱世界。佚名作者是个多么平和的人，他一点不想带来动荡；至于我，我才不理会一切动荡，关于这种事，首席牧师先生，您最清楚，为了我们最神圣的宗教的声誉，哪怕只是在一个城市引起动荡，也将会使一个忠诚而勤奋的灵魂辅导者感到莫大的烦恼。佚名作者是个谨小慎微的人，不愿以真理激怒人；至于我，我根本不相信会有这种激怒人的事；我确信，并非人们提出来仅供考察的真理，而是人要求立即付诸实【520】践的真理，才可能使普通民众陷入激愤的宗教狂热。佚名作者是个聪明人，不愿以过早发表的言论为自己、为他人招来不幸；至于我，我像个狂人，首先将我自己的安全孤注一掷，因为我认为，只要是有依据的言论，对人类便不应有过早之虑。我的佚名作者——我不知道他何时写成此书——认为，在他认为是真理的东西被公开宣讲以前，时代尚有待进一步开明；而我，我认为，时代不可能为了让人首先考察他视为真理的东西是否真正是真理而变得更开明。

这全是实话，首席牧师先生，全是实话。假若佚名作者的这种可嘉许的谦逊和审慎，其基调中没有如此多对自己的论据的自信，没有如此多对凡夫俗子的鄙夷，没有如此多对他那个时代的怀疑就好了！假若基于这种种思想，他宁可销毁自己的手稿，而不是让它留下来供富有理智的朋友们使用，就好了！首席牧师先生，莫非您也认为，富有理智的人暗自信仰什么全都无所谓，重要的是应让俗众、让可爱的俗众乖乖待在便于教士们驾驭的轨道上？【521】

反葛茨之八

我用这一章证明，你有一个伪造者的铁脑袋。

——哲罗姆，adv. Ruff.（《反鲁菲努斯》）

哎！我在上一篇本来要讲什么呀？大概是说，首席牧师先生可能用的是律师这个名称的本义吧！律师在他那类人当中的意思，无非是饶舌者；在他看来，我就是这种人。在他看来，我是佚名作者案件中受人雇用的饶舌者；他只是心怀仁慈没有使用这个具有明显贬义的词儿罢了。

这有什么可奇怪？首席牧师先生的好朋友帝国信使[①]以前便是律师，他似乎——无疑基于自己的经验——恰恰如此理解律师的；首席牧师先生新近塞进《论坛》中的一首讽刺诗就可以为证。[②] 对此美妙诗篇，我知之不多；其绝妙之处大概在于说明，一个律师除了大喊大叫，别无其他特点。据说，这首诗当时在汉堡的交易所与市政厅之间引起某些轰动，它本来可能很容易使作者产生通常一些讽刺诗所给予他的那种感受，假如他不是聪明过人，适时地声明，他本人没有作这首诗的话。有人从汉堡写信告诉我这种情况，并补充说："事实上也的确如此。并非帝国信使，而是帝国信使的马作的这首诗。"

然而，我对信使骑的马像马身上的信使一样不在意。何况马与马身上的信使始终有良好的默契，凡是他们羞于承认做过的事，马可

---

① 指《阿尔多纳信使报》主编维滕堡（A. Wittenberg），他对莱辛在本文中对他的揶揄很不满，在《志愿者论坛》第100期著文诋毁莱辛的《反葛茨之八》。

② 莱辛指发表在《志愿者论坛》第35期的题为《致施里尔博士》的讽刺诗，以施里尔博士影射莱辛：

有个大律师名叫施里尔，他的嗓门儿压倒众人，

操纵官司随心所欲。又何必要去当律师？

法律他可知之不多，说出话来言不及义。

以推给骑马的人,骑马的人也可以推给马。他们共有的鞍是一头骡子:[①]这个题目就谈到这里吧! 假【522】如这位帝国信使不曾细心读过米勒笑话集和德底金特的书,[②]倒是让我感到颇为遗憾。

现在,我再回到这位骑马信使只是间或为之驾辕的教士先生的话题上来。情况完全一样,并无二致。如果首席牧师先生称我为佚名作者的律师,他所指的只是一个被雇用的饶舌者,对雇用的饶舌者而言,支持怎样一件事无关紧要,重要的是在这件事上能够用得上许多阴谋诡计,即所谓 Heuremata(智谋),能够使法官和对手陷入迷阵,以致对手乐于接受最不利的调解,而法官的判决则像数钮扣或者盲目地从帽子里抓阄儿做出来的。

在首席牧师看来,我便是这样一个家伙! 这就是指 1)他就我的争论方式所表示的永恒抱怨。这就是指 2)他对我以不应有的赞语披露佚名作者著作所提出的谴责。这就是指 3)他就所谓我以冷嘲热讽回绝所有以往撰文反对佚名作者和维护基督宗教的人而对我提出的指控。

关于我的争论方式,即我不仅通过论据使我的读者的理智信服,而且以种种出人意料的形象和暗示激发他们的想象力——关于这样一种方式,我已经解释了一半(【原注】参见《反葛茨之二》)。当然,我同时设法通过想象影响读者的理智。我认为,以形象烘托论据和通过隐喻说明使某些人警醒的次要概念不仅具有实效,而且也是必要的。谁对这种方式一无所知和毫不理解,谁就绝不可自称作家,因为,一切优秀的作家都是经由这条途径形成的。所以,首席牧师先生

---

① 【译按】"帝国信使"原文为 Reichspostreiter,其中 Reiter 本义为骑马人、骑手。莱辛这句话的寓意在于,鞍介于骑手与马之间,骡子是驴与马杂交的产物,介于驴与马之间,其关系如骑手和马之与马鞍。莱辛以此暗喻骑马的人是驴。下文莱辛往往以马、马儿、智马暗喻这家报纸,以骑马人、姻兄指该报的撰稿人。

② 米勒(Joe Miller),英国演员,被认为是笑话集 Miller's Jests or the wits Vademecum(《米勒笑话或谑法手册》)的作者。德底金特(F. Dedekind,1525 - 1598),德国戏剧家和讽刺作家。

诋毁某种他不会的东西,并因为他不会而诋毁,是很可笑的。更可笑的是,他自己处处表露出他同样想努力学会这种方式。在所有那些平庸而肤浅的涂鸦者【523】当中,没有谁比他更常用一些既无来由又不切题的比喻了。他间或也很喜欢用一些诙谐和调侃之词;帝国信使或者信使骑的马实实在在地为他证明说,"他同样掌握了讽刺的写作手法"。可是,这个"同样"指的应是什么呢?是不是以往首席牧师先生的文章中那种表现出威仪的行文方式?是不是他争论时所使用的理由?关于这些,我想恳请比信使和他的马更有资格作出判断的法官来评说。——要么是我?信使是否想要说,首席牧师恰如我一样掌握了讽刺的写作手法?是的,在这一点上,信使和他的马当然容易找到理由。因为,我根本没有掌握——感谢上帝——讽刺的写作手法,也从未奢望掌握它。几匹驿马往往想当然地被称为讽刺而我对此似乎也难辞其咎的唯一的东西是,我将信使称为信使,将马唤作马。但事实上,如果有人将真诚,将怀着热情讲出的真话妄称为讽刺,是没有道理的。饲草与燕麦很不一样,我的好马儿!让我来更明白地给你讲讲什么叫讽刺。如果你的骑手——又称为姻兄,因为他出于姻亲关系偏袒每个在他之后骑你的人——说,首席牧师先生的文章是一种有威仪的行文方式;如果他说,首席牧师先生以论据论争,请相信我的话:这,这就是讽刺。这恰恰是平庸的讽刺,正如由于你在他胯下跪倒,他便称你是飞马。请相信我,好马儿,你还没有真正了解这位为人唾弃的姻兄,而我更加了解他。他也曾在我之先骑行,你想不出他那嘲弄人的号角在我前面吹出了怎样一些阴毒的赞歌。他过去对我做的,现在正在对所有人做;我为首席牧师先生感到惋惜,如果他耽于一种心怀歹意的赞语,不再认真坚持姻兄自称在其文章中发现的论据的话。他至少可以问一下这位姻兄,这些论据是什么。马儿,你过来——【524】我已经开始与马争论起来——你

自己说说看，高贵的 Houyhnhnm（智马）[1]——（人们甚至必须将一匹马尊奉为他们的法官），你说说看，这个对我的反驳论据尚未作片言只语评说的人可能用怎样的论据争辩呢？这个不作回答、只逐字逐句重复原有指控，这个充其量只是加进几点同样思考不太周全的新东西的人，可能用怎样的论据争辩？自从你非常大度地将你从一匹被骑得懵懵懂懂的马上取来的他的第一封挑战书送达广泛的世人以来，他就不曾停止过对我进行口头和书面诽谤，虽然我自信，我像个男子汉一样立即对他的挑战作出了响应。既然他有能力，为什么不反驳我的《公理》？为什么他只是一再对我发起新的诋毁攻势？他为什么阴险地躲在所有狭路上窥伺我，迫使我不再将他看成一名战士，而是当成一个剪径者来对待？如果一场战争避开一个国家的男子，以便能够不受阻碍地去扼杀这个国家的妇孺，还是合规则的战争？概念是男人；概念之感性的比喻是女人；话语是二者所生的孩子。那种处处使用比喻和话语而装做似乎没有看见概念的人，或者不断制造误解的阴影，藉以使自己变成骑士的人，是一位美丽的英雄！他曾许诺要为喜爱这类美馔的食客奉上满满一大盆用我的国家的妇孺烹制的碎肉汤，[2]但他随之收回了自己的许诺，因为，间或在我的国土上谋杀一个女人或者一个孩子，完全不同于将这些女人和孩子中的几个甚至全部一起投进锅里煮。不久，他发现，即便这件事他也必须放弃；于是，我不得不承认，他使我失去一次享受胜利欢乐的机会。我在近期不会再有这种机会了，如【525】果我不能表现出说大话的才能的话；然而，哪怕在我最善于做语言游戏的地方，我也做不出空话游戏了，处处都是以一种切实、可信的内涵为基础，尽管

① Houyhnhum，英国讽刺作家斯威夫特（J. Swift，1667 – 1745）的《格列佛游记》中对其聪慧超过人的马的称谓，这里姑且译为智马。

② 【原注】Etwas Vorr. s. 170。【译按】即葛茨的全部批驳莱辛的选辑，参见《反葛茨之一》题解。

从中产生的不外是纯然的埃及人的怪诞和中国人的滑稽。① 如前所说，我再也表现不出那种才能了。我也不愿用我对首席牧师先生在突然头脑发热、醉眼惺忪的情况下提供的试样的分析来拦住一匹有许多事要做的马了。如果你，亲爱的、高贵的智马，认为我还可望看到他对我的《公理》的批驳，我倒宁愿请求你，通过你的姻兄私下向他传一句他眼下还可能利用的话。可是，为什么要通过姻兄？莫非我对你还不如对姻兄信任？莫非首席牧师听你说话不如听姻兄那么全神贯注？——好，就请你自己向首席牧师先生转告我的愿望、期待和忧虑吧。你亲自告诉他，我是多么高兴地期待着最终能够听到他的教诲呀。我焦躁不安地期待着能够仔细思考他为反对我的论据而提出的全部强有力的论据，同样也在等待机会砥砺我自己的论据。我在《公理》中提出了某些问题，我很清楚，这些问题需要而且也值得进一步讨论；我对此已作好准备。所以，如果他不愿上钩，不愿讨论本来属于正题的东西，我将深感遗憾。虽然如此，我又不得不为此担心呀！高贵的智马，你不妨想一想；你不妨想一想，他现在②已经预先向我透露的关于他既像开始又像还在准备的讨伐是些什么内容呀！在山岗上站着一个可怜的骑兵哨，而他却想投入全军之力，首先将这个哨兵赶跑。我曾讲过一个黑森随军牧师（这同样可能是一个不伦瑞克随军牧师）的故事（【原注】见《公理》Ⅷ），他在一个地理书上找不到的小岛上发现了一群诚笃的路德宗基督徒，他们对教理问答知之甚少，关于《圣经》则全然一无所知。这种事对他而言——因为帝国信使对此未作任何报导，无疑也不曾听人道【526】及——是不可思议的，似乎这根本不可能；我应像人们习惯上证明现实中发生的事情那样，向他证明这件事，即以可信的证人、以具有法律效力的文件之类的东西来证明这件事。我能够做到这些，他就愿意相信，不

---

① 【译按】在18世纪的欧洲，大多人认为埃及和中国的艺术是荒唐可笑的东西，莱辛也难免不流俗。

② 【原注】《莱辛的弱点》，页217。【译按】参见《反葛茨》题解。

管这是否可能。倘若我做不到这些,他就要向全世界宣布我是骗子,并煽动黑森的全部随军牧师来反对我,因为我粗暴地诋毁了他们的一个同工。他甚至会进一步报复我,向英国政府告发我,因为,自1609年以来,一场仁慈的风暴将大大小小的整个百慕大群岛都送给了它,我也必须将这个小岛交给它,不论我是从哪里把它弄来的。如果他真这么做,高贵的智马呀,我就无可挽回地失败了!请注意,你和姻兄大概还不知道,黑森的随军牧师在萨拉托加战役[1]中一起被俘虏了,邪恶的美国人不愿交换俘虏。所幸的是,你俩至少知道这件事,能够为我作证!我怎么可能立即将这个随军牧师带到首席牧师先生面前?他必须等着,直到与美国人的谈判结束,黑森人重返家园。到那时,我愿尽我之所能满足他的要求,前提是,被交换放回的随军牧师不至在归途中身亡。[2] 然而,对我的反驳却不可因此推迟到那个时候:他暂时将我讲的这段故事的历史真实性置而不论,看成单纯的、有目的的杜撰,又有何妨?难道从单纯可能的个案中推导不出从现实的个案中可能推导出的东西?"这一小群善良的人……热烈地相信:存在着一个至高的本质(hochstes Wesen),他们自己则是可怜的有罪的被造物;尽管如此,这一至高本质却准备靠另一个同样崇高的本质使他们在此生之后获得永福。请问牧师先生,这些人究竟是不是基督徒呢?"——在上述两种个案中,这个问题难道不是同样的问题?你最好自己好好动一番脑筋,马儿。为了能够明白这一点,你有什么必要去当一匹你本来就不是的智马?【*527*】你好好思考一下,设法尽可能向首席牧师说明白。请他回答问题,回答上面那个问题,不要为殖民地的事操心。听见了吗?好,再见,马儿;请代我问候姻兄!【*528*】

---

① 1777年10月13日,美国军队在纽约州的萨拉托加(Saratoga)与英国军队以及黑森和不伦瑞克的辅助部队大战,以英军失败告终。

② 1776年,不伦瑞克公爵与英国签约,"借给"英国不伦瑞克士兵,1783年,这些士兵回国时,人数不足当年的一半。

反葛茨之九

谁如果向我披露一本书的不知名而又被视为权威的作者的名字，不仅对我无益，也引不起我的好奇。相反，这往往会给我带来损害，因为，他为权威的成见提供了存在空间。

——豪曼[①]:《论匿名和以笔名出版的书》(de libr. an et pseud.)

关于首席牧师先生对我的争论方式提出的指控，我只能以同一种方式回答；我甚至完全可以容忍首席牧师先生将我的回答本身当成其指控的一个佐证。为什么我不可以怀着善良的蓄意为一种我所不齿的指控向他提供更多的佐证呢？

首席牧师先生指责我以不应有的和过分的赞语礼遇佚名作者，说我怀着双重的卑劣用心：在平庸的读者中博取对他有利的偏见，吓跑那些准备批驳他的对手。这一指责更为严肃，理应得到更为严肃的回答。但很可惜，我无法如此令人信服地作出这种更为严肃的回答。要做到一点，必须将佚名作者的整个作品展示于世人面前，因为，所有我的赞语只关涉到整个作品的一种性质，只产生于整个作品的一种性质。怎样一种性质呢？一部在主题上远离目标的作品所可能想象的一种性质。我将它称作一部坦诚、认真、彻底、严谨的学术性著作：这纯然是特性，从中得不出书中讨论的材料具有真实性这一结论；我甚至可以将这些特性推及作者，又不致因此将他作为一个人们可以完全信赖的人来接受和推荐。所以，这些赞美之词的前提，绝对不是我对他有较详细的了解，或者我从一些著作中了解他；更不是我认识或者早已认识他本人。【*529*】

我确实说过："在一切学科中，我这位佚名作者具有这样一种分

---

① 豪曼(Ch. A. Heumann, 1681 - 1763)，德国哥廷根大学神学教授，因对圣餐的解释偏离正统而放弃教职。

量，七个葛茨都抵不上他的七分之一"；不论这会多么刺激首席牧师先生的神经，我敢于发此议论，完完全全是因为我手头掌握着的他的著作。首席牧师先生切不可将我所说的一切学科引伸、推延到这些学科的一切细微末节。例如，我的确很难证明，我这位佚名作者对一切低地德语的《圣经》具有的知识像首席牧师先生那样广博、坚实。关于路德《圣经》译文的各种不同版本，他大概也不如首席牧师先生了解得全面；首席牧师先生在其中有着如此非同寻常的发现，以致他能够无比精确地说明，这位已故人物的正统学说随着每一版本的完成而有多大的增长。然而，所有这些只不过是文献史的小玩意儿，佚名作者——他足以证明我不是撒谎——也许拥有七乘七倍多的另一类小玩意儿来与之相比。所有其余方面的知识都是这种情况！甚至在那些并非以实践而是以天赋能力来衡量所拥有的知识方面，佚名作者也是如此。其原因一目了然。佚名作者具有独立思考的头脑；具有独立思考头脑的人有着天赋的能力，善于综观整个学问领域，而且善于发现学问的每一个别蹊径，只要他认为值得花费力气去探察这条蹊径的话。首席牧师先生究竟占有这样一副头脑的多少微粒，应由他自己作出公正无私的测定。七乘七的积是四十九；即便佚名作者拥有四十九颗微粒，也应受到高度敬重，这毕竟比基督教世界各个地方、各个角落所要求于一个牧师或者首席牧师的多了整整七倍呀。

【*530*】不过，且慢！我还曾将佚名作者称为诚实的、无可指摘的人，这难道不是以我详细了解他、认识他本人为前提吗？——非也！我无须用 Quilibet praesumitur……（每个人都被视为……）[1]这一原则保护自己，我愿立即说出我在佚名作者的著作中发现的使我对他作出这种公正评价的理由。这理由就是，虽然佚名作者置一切启示宗教于绝境，但并未因此成为不要一切宗教的人。我简直不知道还

---

① 这是罗马法的一条基本原则，全文为：Quilibet praesumitur bonus，donec probetur contrarium（每个人都被视为诚实人，只要未证明有相反的情况）。

有谁像他一样，对纯理性的宗教达到了如此真切、如此完整、如此富于激情的理解。他的著作的整个第一卷，便表述了这种理解；我多么想将这第一卷公之于众呀！他那些破门而出的反对者们迫使我发表了另一个片断。[①] 第一卷不仅通过新的和更精辟的论证更清楚地说明了理性宗教的思辨真理，而且也通过极度细密的剖析指出，一旦理性宗教转变成理性的上帝敬拜圣事，这些真理必然会对我们的义务产生重大影响。佚名作者就此、尤其就这种影响所说的一切，都突出表明，他具有高度悟性的头脑，有一颗纯净的心；我无法想象，在这样一副头脑的这种崇高认识中，在这样一颗心的这种高尚情操之中，会暗藏、肆虐着疯狂的、蓄意的错误和渺小、自私的冲动。In eodem pectore（在这同一颗心中），昆体良说，nullum est honestorum turpiumque consortium: et cogitare optima simul ac deterrima non magis est unius animi, quam ejusdem hominis bonum esse ac malum（正直与卑劣不会共存，一个人不可能同时既行至善之善，又为极恶之恶，正如他不可能同时既善良又邪恶）。[②] 这就是为什么，我在没有从其市民生活中取得证明的情况下，自认为可以称这位佚名作者为诚实的、无可指摘的人的理由！

诚然，我曾自以为从维尔特海姆的那位《圣经》翻译家身上见了佚名作者的清晰身影；[③]就在不久以前，此地一位诚实人自然流露的见解还差点儿使我更坚【*531*】定我的这种想法呢。这个人以前——众所周知——与施密德（Schmid）过从甚密；我手头有他的文稿。可是，马寿先生通过如此多的先验推断，有力地否定了我的妄念或者他可能认为的东西，所以，假如不是我至少也产生疑惑的话，我想必 in rebus facti（实际上）完全不会重视那些推断了。诚然，这些

① 莱辛指在《反葛茨》之七和之八之间发表的赖马鲁斯——即佚名作者的著作《耶稣及其门徒们的目的》中的一章。

② 昆体良：《雄辩术的培养》，卷十二第一章§4。

③ 此译者为施密德，参见《谈容忍自然神论者》一文注(3)。

推断中有几个欠稳妥，例如，从施密德完全掌握的沃尔夫哲学所作的推断，在佚名作者的著作中，据认为是不可能发现这种哲学的踪影的。请马寿先生允许直言，前引第一卷就完全建立在沃尔夫的定义之上，虽然在所有其他方面，严格的数学方法尚欠明显，这大概是不宜于使用这种方法的材料所致。同时，我必须坦诚地向马寿先生承认，我不理解，我说佚名作者手稿至少产生于30年前，这说法怎么会由于其中考虑到了维特施泰因的书[①]和《约翰一书》[②]的格言而不能成立。不错，维特施泰因的《新约》1751 年才出版；但《绪论》却在1730 年就发表了，关于约翰格言的争论更早。可是，即便我在这些细枝末节上争得个道理，又于事何益？关于我这位佚名作者，马寿先生知道许许多多细节，可是，所有这些细节都与维特海姆的施密德不合，所以，很难沿着这个方向思考下去。如果马寿先生事先愿意告诉我们，他从哪里得到的这些细节就好了。

马寿先生肯定并非得自我，想必是得自某个 E.，此人在阿尔托纳的《增刊》[③]（第 30 期）中称残稿作者"是个可惜（！）太知名的佚名作者"，如果说，这个 E. 如此武断地告知世人的东西不是从马寿先生那里得知的，也只有姑信其说了！只求不要说来自我。因为，就我而言，当我发现我关于施密德的猜测因过于草率而失实之后，我为自己定下一条规矩：绝不再沉湎于这类猜测。所以，我立即决定，即便我从可靠方面了解到真实姓名，现在和将来也绝不公之于众。上帝护佑我永远恪守这一决定，哪怕我确实知道了他的姓名。【*532*】

对一个姓名如此好奇，多么可怜的好奇！如此急欲知道几个或这样或那样排列的字母！如果我们在知道姓名的同时和通过姓名了

---

① 维特施泰因的书指瑞士新教神学家维特施泰因（J. I. Wettsein，1693 – 1754）编订出版的第一部严格历史学和语言学意义上的《希腊文新约》。

② 莱辛指的是附加在《约翰一书》第 5 章第 7 节的格言，它出现于 4 世纪；一直到 18 世纪，人们还在讨论其真伪。

③ 指在阿尔托纳出版的《帝国信使报增刊》（Britag zum Reichspostreiter）。关于 E. 参看《反葛茨》题解。

解到，我们能够在多大程度上相信一个羞于在公众面前露面者的证言，我还可以对此表示认可。但是，如果这些证言、奠立在这些证言之上的事物根本不是讨论的主旨，如果理性经由自己的途径应考察的只是理由，那么，作为表达这些理由的单纯代表的姓名有何重要？它不仅百无一利，还往往有害，因为，它给先入之见提供了存在空间，使一切理性考察大打折扣。佚名作者如果被证明是个既不乏意志、也具有力量去认识真理的人，那么，为思考而感到不堪重负的俗众立即便会盲目地追随他。一旦证明佚名作者过去在某个方面声名不佳，而这群俗众立即会表示不愿再与他发生任何关系，实在是一种可笑的成见：一个人的一种感觉有失误，他便必定缺乏所有五种感觉。如此判断的人，甚至还有那些平素并不认为追逐匿名的和使用笔名的作家为小事的文人们，难道我的判断和行为比那些所谓有权搞无益的和非哲学的发现的人更具有非哲学性质？豪曼在本文开篇题旨那段话的同一个地方说：prudentis est ita quosvis dogmaticos libros legere，quasi auctor plane sit ignotus（聪明人的标志在于，他在读一切教义学书籍时，似乎完全不知其作者为何许人）。读者无须重新去忘记他所不知道的东西。

现在，人们不妨想象一下，当我怀着这种意识读完首席牧师先生的下面一段话[①]时，会感到多么惊诧："最后，我还要提醒 L. 先生，对他而言，说出残稿作者的姓名应是义务，因为，他曾以披露其姓名相威胁，并试图以此来恐吓他的论敌，因为，他不可能不知道，有多少无可指摘的饱学之士被当成了这堆怪诞残稿的作【*533*】者。他们的尸骨如此不负责任地受到玷污的罪过将归之于他，如果他仍然迟迟不吐露真情的话；既然他早已将这样一些赞语加诸在其作者及其著作之上，他就可以更少顾忌地揭示真情了。"

什么？我曾以披露残稿作者的姓名相威胁？此说何来？这就是我不再隐瞒他的姓名的义务的根据？根据？有怎样的义务便有怎样

① 【原注】Frei Beitr. 5. b. 75。【译按】这里指《志愿者论坛》第 75 期。

的履行义务的动因！我曾警告，绝不可像对待小孩和小学生那样对待佚名作者，不然，人们一旦有朝一日知道他是什么人，便必定会羞惭得无地自容。这叫威胁？让人通过我知道这件事就叫威胁？我最终要说出他的姓名？如果首席牧师先生在这里不是在充分知情的情况下，不是蓄意编造谎言，那么，这倒也是一个明证，说明他是如何读我的文章的。他从不读我所写的东西，总是只读他希望我写成的东西。【*534*】

反葛茨之十

> 恼怒去，恼怒来！急难可折断钢铁，它并没有恼怒。我要呵护脆弱的良知，尽可能不让恼怒对我的灵魂造成危险。如果做不到这一点，我要劝诫我的灵魂说，整个或者半个世界都会为此而恼怒的。
>
> ——路德

此外，我完全不知道，究竟哪些无可指摘的饱学之士——无疑是根据汉堡的马寿先生和E.的不实描绘——被当成为残稿的作者。不过，我很高兴有人在那里了解到几个可能写出这类东西的人。这对任何人都不是羞辱，不论是谁；首席牧师先生关于不负责任地玷污他们的骨灰的说法，不论按其本义还是按其比喻的含义，都让我摸不着头脑。骨灰并不怪罪被混入污秽之物，赋予这些骨灰以生命的灵就站在不用费多大力气便可分辨本真与谎言的人眼前。凡人之探索性的好奇对于二者都是一种不值得观看的游戏；哪位富有理性的人试图最先满足这种好奇心理，他就最容易引起游戏的儿童们的恼怒。

如果首席牧师先生不愿将自己列入这好奇的儿童群中，就应讲讲他究竟出于什么严肃的目的而急欲知道佚名作者的姓名。难道首席牧师先生能够将佚名作者的骨灰再次烧成骨灰？难道要让佚名作者的遗骸在乐于接纳它的泥土之下不得安宁？难道它应被研磨成粉

尘、抛到水里随波逐流，撒向空中随风飘舞？在这两种情况下，亲爱的首席牧师先生，大地都将重新接纳它。或者，您只是想从中取乐，您可以撰文，将佚名作者的骨灰【*535*】撒向全德国，不论在哪里发现一个亲属或者后代，您都可以让他感觉到，在他上面或者下面的谱系或者次要谱系中，有这么一个恶棍，是吗？如果他对您作出如此有害的判断，又怪谁呢？因为，人毕竟不可能无缘无故地行动呀。

葛茨及其少数心怀歹意的人认为佚名作者这历险家如此可恶，其姓名有待公之于众，对此我正想提出一个完全不同的建议，可这时我收到了《帝国信使报》第45期附刊。

啊，好极了！曾在第30期附刊向我们断言佚名作者"可惜(！)太知名了"的那位E.现在认为，最好，如他自己所说，"公开驳斥广为传播的谎言：所谓汉堡文科中学的某位前著名的教师似为残稿作者"。他补充说："之所以更有信心这么做，是因为维滕堡教授先生握有这位著名人士的儿子的信件，后者在信中声明，那种说法纯属谎言和污蔑，持有信件的先生将乐于允许任何关心此事的人查阅这些信件。"

可能如此，也可能并非如此！但首先向《帝国信使报》或者向在《帝国信使报》上多次受到赞扬的这位E.提个问题：《帝国信使报》上的两个地方所指的是否为同一个人？如果不是，这岂不实实在在是对读者的嘲弄？在这里，让读者如此郑重地接受一个并非恰当的人选，而对于那个恰当的人，对于在那里所称可惜(！)太知名的、因而残稿作者非他莫属的人，却完全闭口不谈。如果是同一个人，我们应如何设想这样一个人，他轻易确认一种谎言为事实，而几乎在同时，又为这同一种谎言在全世界之前掌自己的嘴。《帝国信使报》至少能够用Relata refero(报导已经报导过的东西)这条原则保护自己，可是，办得到吗？《帝国信使报》每天必须塞满版面，至于用什么东西塞满，又何必在乎？然而，没有什么东西强迫它匆忙付印，《帝国信使报》一方面将一套编造粗劣的空话说成【*536*】是一件众所周知的事实，另一方面却就在现场立即追踪到空话的来由；那位E.要采

取的手段仅仅是这套空话藉以得到证明的同一种手段。为什么那位E.成为第一个和唯一一个撰文将谎言告知世人者？为什么那位E.现在又第一个（唯一一个）批驳这个也许从不曾有人相信的谎言者？难道只是本能欲望驱使那位E.现在以体面的方式做出更为重要的指示？

我丝毫不怀疑那位E.引以为据的信件，也不怀疑维滕堡教授先生愿意向任何要求查阅这些信件的人提供方便的诚意。我甚至确信，他还将向一些没有要求查阅的人展示这些信件。当然，这样一来，任何诽谤都将以最正当的方式传布开来；对于我从此时开始听到的关于教授先生的第一句恶言，我愿以同样的方式来批驳。

然而，如果一个愚蠢而又怀有恶意的、惯于向老师进谗言的学生[①]——（"饶舌"者用在这里太轻了）无耻地将教授先生引以为据，

---

① 【原注】我几乎可以不费力气地同样从这进谗言者关于我所传布的流言来证明其愚蠢与险恶。可是，我并不想惊扰他，尽量让他继续在我身上显示自己的可笑，而他却怡然自得地认为，他在使我显得可笑哩。不过，在正文之中加进几句话，可能没有坏处。——从一开始，伊尔赛（Else）大妈或者她可能叫的其他什么名字（【译按】指书评作者E.）就唾沫四溅地说："既然我的论题性质太低劣，不允许我停留在论题本身，我便着手讨论次要的事，将主题搁置起来未做回答"。大妈，首先，即便您一口气吐出20个"论题"这个词，您对论题仍然一无所知。如果您大发善心，向我说出哪怕唯一一件您所谓的次要的事，您便会重新获得您的全齿，或者——倘若您愿意——重新得到一个男人！因为您要明白，伊尔赛，我并非攻击的一方，而是受攻击的一方。这就是说，我不得不走您的心灵辅导师葛茨首席牧师先生拖着我前往的所有地方。当然，他拖着我经过的某些地方与我们两人都毫无关联，可这是我的罪过吗？我不是也被迫在一切他要我在以色列的眼前为主献祭的地方碰上他那把神圣之刀吗？我经常被他那把神圣之刀刺伤，但我最终还是将它从我的脖颈上推挡开了。——其次，我的好大妈，这位可爱的心灵辅导师先生欺骗了您，让您相信他通常将邪恶的尼柯莱只是作为《万有文库》的出版者而与之保持联系。注意，他是有办法骗您相信这件事的；但不论谁为他所蒙骗，都是第二个上当者。您想，如果我为了《志愿者论坛》的事要求见您，因为，在造纸所用的烂布中也许有您的几件旧衬衫：您会说什么呢？可见。这事很难避开那事。您并不知道，人们用您的旧衬衫做些什么；同样，出版者作为单纯的出版者也不知道，得到他酬劳的学者让人在他的白纸上印些什么；他没有义务知道这件事，正如您也没有义务知道那件事。您难道没有听说过，伊尔赛，在许多出版家当中，您的心灵辅导师先生就像在尼柯莱那里一样受到怠慢？ （转下页）

使他卷入种种荒唐、无益的纠纷，他有何对付良策？但愿认识教授先生的人不致要说服我相信，他本【537】人并不完全像我一样，同时清醒地认识到这场对姓名的整个追踪活动多么荒唐而无益。同时，即便教授先生对关于被披露的姓名对搞清事情可能带来的害处的认识与我不尽一致，他毕竟不至于否认，至少在对所有那些愿意承认被披露的作者是其亲属或者朋友的人的安宁和名誉造成损害时，这名字也是有责任的。一个诚实人的好奇心很乐于停止躁动，如果它不再受到对真理之爱的推动，或者对邻近的人的爱请求这种好奇心静止下来的话。

当然，如果维滕堡教授先生手中掌握的信件能使一个被弱小伙伴希望当靠山的人摆脱干系，那就更好了。事实上，我自己也知道，

他为什么不去找那些出版家？为什么只找尼柯莱这位出版家？事情并非如此，伊尔赛，请相信我，他与尼柯莱的关系不是与作为出版家、而是与作为《阿尔托纳信使报附刊》编者的尼柯莱的关系，后者至今——据我所知——仍自称独立。同样，我与首席牧师葛茨先生打交道，也是由于《志愿者论坛》的缘故，不论他如何吵吵嚷嚷。同时被虏、同时上绞架，一起共此厄运。他自称在一个团伙之中；这对于我已经够了。我在相当长的时间里都感到满足，直到他至少公开表露不悦，因为，他的同事先生们在赞许一本书，就与我有关的方面赞许一本书，这本书字里行间包含着他想为此将我送进地狱的同一些命题。第三，伊尔赛，您对正字法有何了解？我从不曾看到过一个丑老太婆按正字法书写。您又会传播这些话，可是却没有察觉到，您由此也促使我不得不讨论次要的事。您自己说说看，我写 vorkömmt 和 bekömmt（【译按】德语 vorkommen［出现］、bekommen［得到］的单数第三人称形式）与复活史或者与残稿以及我对它的批驳中的某一点有什么关系？就因为这本来必然是 vorkommt 和 bekommt？一个像我这样的伟大语言学家（我从不愿成为这种人）在这种小事上出差错，伤害了您吗？哎，好大妈！既然您如此细心，我就不得不纠正您了。请您拿起眼镜，查一下 Adelung 词典（【译按】指 Johann Adelung, Wörterbuch der hochdeutschen Mundart［高地德语方言词典］）。您看见了什么？"Ich komme, du kommst, er kommt（【译按】我来，你来，他来），在一般生活中和表示亲切的说话方式则是 du kömmst, er kömmt"。瞧，不是两种拼法都可以用吗？为什么我不可以如此写呢？既然人们可以用亲切的说话方式说 du kömmst, er kömmt，我为什么不可以按亲切的书写方式写呢？因为您和您的教父们只按另一种方式说和写？我谨请求您，伊尔赛，在您与您的所有教父下次会晤时告诉诸君，我自认为在德国作者群中早已成年，请他们不要再用这类学童的调侃烦扰我。我要按我的写作方式写下去！我就是要这么写！难道我要求过别人也应如此写吗？

在整个德国，在因这类事情而被人持有偏见的现代学者中，没有谁比他更可以原谅了。但正因为如此，我不愿指出这个人，即便他从彼岸亲自带着自己升华了的形象将文献带给我本人，并强【538】烈要求我以他自己的名字发表它；即便他自此之后每隔一个夜晚便在我面前显现，并重复——我不知道还会伴之以什么样的威胁和许诺——同一个请求。我会对他说："亲爱的魂灵，我很乐于出版您的手稿，虽然我发现事情并非毫无危险，有人会指责我，想以此恼怒脆弱的良知。至于这种恼怒，我的想法跟路德相同。好了，在我的灵魂不会面临危险的情况下，我可以不再隐匿你的著作。它在我心中引起种种疑惑，我必须请人为我消除这些疑惑。除了读者，谁能帮我这个忙呢？通过私人信件求助某一著名神学学者，这要耗费金钱和时间，而供我用的金钱和时间却不是很多。总之，我说过，我乐于出版你的著作，可是，为什么一定要用你的名字出版呢？难道你在彼岸生活变得比在此岸更虚荣了？要么，你的名字也属于论据之列？如果你坚持你这种幼稚、令人恼怒的虚荣，我由此就知道你是来自何方了。环绕着你的脑袋的光辉是欺人的假象，因为你太渺小了，在这光【539】环之外还要求加上另一个光环。"

这幅幻象重又使我想起我在上面曾准备提出的建议。如果我这位佚名作者的写作不是出于信念，不是出于要将他认为的真理告知周围的人的内在欲求，那么，除了不幸的追逐荣誉的嗜欲，除了 gloriae cupititatem sacrilegam（亵渎上帝的追逐荣誉的嗜欲），他便不可能有其他动因。我在整个历史上所能发现的、可以与他相比的只有那个狂人，他 ut opere pulcherrimo consumpto, nomen ejus per totum terrarum orbem disjiceretur（为了通过摧毁这最美的建筑使自己扬名于全世界）而要焚烧以弗所的狄亚娜神殿。[①] 当这个想入非非的狂人在严刑拷问之下承认他的骗术之后，以弗所人怎么做的呢？他们决定，

---

① 事见罗马历史学家马克西穆斯（Valerius Maximus）的 Memorabilia（《善言懿行录》）卷八。

从他最敏感的方面惩罚他，即任何人不得称呼他的名字，假若泰奥彭波斯(Thropompus)在其历史著作中恪守这个聪明的规定的话，我们至今也不会知道这个蠢不可及的狂徒姓甚名谁。[1] 我遵从智慧的以弗所人的做法，不理会泰奥彭波斯的记载，以瓦勒里乌斯(Valerius)为范例，也不说出这可恶白痴的名字，我倡议：可否在我们当中开创一个同样的范例，不指名道姓称那个人(假如我们知道或者了解到他的名字)，不指名道姓称那个出于敬畏而想炸毁基督在其上建立起他的教会的岩石的罪犯？我幻想着我在征集各方意见，从路德宗的 Patribus conscriptis(登记在册的元老们)开始：诸如恩内斯提(Ernesti)、塞姆勒(Semler)、泰勒(Teller)、耶路撒冷(Jerusalem)、斯巴丁(Spalding)等，[2]直到最卑微的善于将《志愿者论坛》派应急用场的乡村牧师，他们全部声称：是。

一个人，只有一个人——首席牧师葛茨说：不。不！他咆哮如雷；不，不！佚名作者不仅应在彼岸永远受辱，还必须在此世也忍受时间加给他的耻辱。阿门！他补充说，阿门！【*540*】

反葛茨之十一

我将作为受理性引导为有害事物辩护的正直人践履我的义务。

——昆体良(《雄辩术的培养》卷十二，Ⅰ,34)

我终于开始讨论藉以证明我为佚名作者的律师的第三点了。这

---

① 泰奥彭波斯(Theopompus，约前 380－?)，希腊历史学家，他在其历史著作中提到，公元前 356 年纵火烧以弗所的狄亚娜神殿的人名叫 Herostrats。

② 恩内斯提(J. A. Ernesti，1707－1781)，德国莱比锡大学神学教授；塞姆勒(J. S. Semler，1725－1791)，哈勒大学神学教授；泰勒(W. A. T. eller，1734－1789)，赫尔姆施泰特的神学家；耶路撒冷(J. F. W. Jerusalem，1709－1789)，不伦瑞克大学教授；斯巴丁(J. J. Spalding，1714－1804)，柏林的宣道师和神学启蒙学者。

就是我对那些为维护基督宗教而反对他的人所采取的态度。

这种斥责包含两个方面,我必须对每个方面分别作答。要么人们认为,我竟然在佚名作者的对手们当中为他代言,这令人感到奇怪和没有道理;要么人们认为更奇怪、更没有道理的是,在为他代言时,我用的是一种受到人们极度责难的口吻。

对于第一个方面,我以为我已经部分地以我的解释作了回答,我曾说过,我并非作为想使他打赢这场官司的律师代表他说话。我仅仅是个不愿看到他遭到如此起哄般的挞伐的诚实人,因而为他仗义执言。充其量我只是一个被指定的代表罪犯说话的律师。我只是代替他说话,只是,如人们在日常生活中习惯上所讲的,说出他的心灵。但对此我更有一种义务感,因为,我手头保存着他的许多文稿。假若我在这许多文稿中发现哪怕最微不足道的、以某种方式为他带来好处的东西而没有披露,便是背叛他的无辜,他或多或少还是可以享有他要求维护其无辜的权利吧。从我这方面看,这种背叛尤其严重,因为,我不请自来地成为他著作的编订出版者,作为文献选样,从中发表了某些章节,这些章节脱离了其赖以获得真正生命的一切联系。人们为什么不愿让这些选样保持原貌?人们为什么关注这些章节超过了关注没有人有义务去讨论的形形色色的残稿?佚名【541】作者用某些关联成分将他已经在其他地方证实的东西联系起来,人们为什么佯称这些关联成分为纯然的障眼物,从而不仅使我,也使佚名作者的诚实可信受到恶意的怀疑?——不过,关于这些将在别处讨论。

在这里,但愿人们准许我再说一遍我并不感到羞于启齿重复的东西,因为,这是不可改变的事实。我将佚名作者的作品推给世人还有一个原因,这就是我不想再单独与他共居一个屋顶之下了。他的声音不停萦回于我耳际,我不得不再次承认,我并非像我所希望的那样,始终能够游刃有余地应对他的耳语。我想,必须有个第三者,要么将我们拉近,要么将我们远远分开:这个第三者只可能是读者群,绝非其他人。

可是,如果我不密切关注每一句话和读者群中的人们接受他的

作品时流露的每一表情,我岂不要失去我希望从这一步骤得到的一切好处?我必须问每个对它表示诧异或者发出嘲笑的人,问每个为它吃惊或者暴跳如雷的人:您对此作何理解?您对此如何论证?我可能极难满足于任何一个最好的对手的任何一种最好的回答。因为,即便它果真是最好的回答,最好的也不见得总是好的,我非常了解,为了消除千百种疑惑而作出的那些最好的回答,从中却没有发现任何一个好的回答。

不过,这种探索方法难以让人满足,人们切不可为之斥责我,说这种探索方法证明,我是在极力设法拒绝什么!即便这也并不说明我是佚名作者的律师,我反倒可以证明(既然已经有了律师这个名称),我是佚名作者所攻击的宗教的辩护律师。在受理一个案件之前,正直的律师必须做些什么呢?在他详细倾听了自己的当事人的要求之【542】后,在他让当事人诉说了事情的原委和现状,详细询问和盘查了当事人之后,in aliam rursus ei personam transeudum est, agendusque adversarius, proponendum, quidquid omnio excogitari contra potest, quicquid recipit in ejusmodi disceptione natura(他必须变成另一个人物,必须扮演成对手,必须提出可能设想出来的与此相反的情况,只要这属于此一法律争讼的范围之内)(【原注】昆体良:《雄辩术的培养》,第八章 § 10)。我恰恰也是如此做的!可是,对宗教的辩护者提出反驳最尖刻的人,却不见得因此而对宗教怀有坏的用心。我之所以要对宗教的辩护者 interrogare quam infestissime, ac premere(严厉讯问和追逼),只是因为在这里,dum omnia quaerimus, aliquando ad verum, ubi minime expectavimus, pervenimus(我们经过对各个方面的考察,最终会在我们最难预料的地方了解到真实情况);因为在这里,optimus est in discendo patronus incredulus(在调查过程中,最不轻信人的律师是最好的律师)。

当然,我现在还未能完全按我对自己提出的这项义务行事。但我希望,将来会做得更好一些,并以极其冷静、极其体谅的态度对待严厉的昆体良所设想的那种既严厉而又满腔热情地维护其事业的

人。

“讲得不错!”我听到首席牧师先生的叫嚷,我们且听听这一斥责的第二部分。“讲得不错！但愿有人相信他这番话,但愿有人附和他的看法！我们,我和他的邻居,已经领教过了。他为反对我们而写的那些东西多么尖刻、多么傲慢、多么盛气凌人哟!”

您是这种感觉吗,首席牧师先生？再好不过了。这说明我达到了针对您确定的目的;但还远远没有做到您理应承受的那种程度。因为,您还根本说不上是我的佚名作者的对手。您直到此时此刻还不曾在任何一点上批驳过他;您只是将他骂了一通。您一直到此时此刻仍然只是被看成我的对手,仍然只是佚名作者的一个对手的对手。其次,您针对佚名作者的这个对手擅自提出了一部分您几乎没有必要对佚名作者提出的问题。您指控我怀着敌意攻击基督宗教,指控我全面亵渎上帝。请您自己说:还有比这更具污辱性的指控吗？还有比这更为直接使人招致仇恨和迫害的指控吗？您挥舞着这样一把匕首向我扑来,【*543*】我除了脱帽致意,难道不应想些别的办法抵挡您的攻击？难道我应该安静、惶恐地呆呆站着,免得让您的黑色礼服沾上灰尘？难道我应该屏息静气,免得吹落您假发上的扑粉？您对着狗大嚷:“它疯了!”您很明白这连小巷里的顽童也体味得出的结果:难道这可怜的狗不可以对您叫几声？不可用叫声揭穿您的谎言？不可对您龇牙狂吠？真岂有此理。哲罗姆说,对异端的指控(尤其对邪教的指控)是这样的性质:in qua tolerantem esse, impietas sit, non virtus(这时如果宽容,便是亵渎上帝,而非美德)。对呀,难道要我宁可犯亵渎上帝之罪,也不应放弃这并非美德的美德？彬彬有礼、温文尔雅、风度翩翩:这就是我们这个阴柔的女性时代的可悲美德！你们都是表面光华,仅此而已,但是,罪的光华往往恰似美德的光华,至于我的表述是否有这层表面光华,又有什么关系？它不可能增加其效用。而且,我不愿让人长时间去寻找我作的画上的真实亮点。请您说明白,首席牧师先生,我写过哪些反对您的东西,为什么您不能像以往一样,在汉堡当您的首席牧师,稳稳地当您的首席牧

师？而我却相反，假若您的谎言成为真理，我就不再可能是、也不可能保持我现在的地位。您想割断我的鼻子，难道我就不可用 assa foeida(【译按】一种发出臭味的镇静剂)熏您一下？

我的邻居自然不完全是这种情况。我也从不曾像对待首席牧师先生那样对待他。首席牧师先生反复指责佚名作者不愿正视自己完全看见的真理，这种指责将一个人完全变成魔鬼，而且这种指责的毒汁——如我所证明的——大部分都反溅到我身上，只是首席牧师先生的这种指责，才使我在文字交锋中对他采取的态度比我原来准备采取的尖刻了些。我对他有多尖刻呢？最尖刻的话大概是我曾说他“在昏睡中写作”吧？没有更甚于此的了吧？难道首席牧师先生想由此推断说，如此着力推崇普遍【*544*】的兄弟友爱的《约翰遗言》不可能出自我的手笔吗？就算如此吧；可是，哲罗姆——我正是从他的著作中辑录出这《约翰遗言》——的兄弟友爱恰如我一样如此之少，我非常满意我所怀有的这种爱如哲罗姆一样多，尽管还比不上首席牧师葛茨先生，他出于兄弟友爱宁可让他的同事永远长眠不醒(【译按】参阅《反葛茨》；据称 Alberti 在与葛茨争论之后死去)，也不指责他们的嗜睡。哲罗姆对自己的一个论敌所说的话不轻不重，恰如我对我的邻居说过的话。他直截了当地对维吉兰修斯(Vigilantius)[①]说：Ego reor, et nomen tibi *κατ' ἀντιφρασιν* impositum. Nam tota mente dormitas et profundissimo non tam somno stertis, quam lethargo(我认为，你的名字也是“从相反意义上”加给你的，因为，你的精神完全昏迷不醒，你的鼾声犹如发自沉睡，甚至犹如发自一个嗜眠症患者)。在提到维吉兰修斯时，这位圣者总是重复他这个恶意的文字游戏；如果我的计算不错，他明确称他为 Dormitantius(贪睡者)的地方，与我擅自惊醒我邻居的酣睡的地方同样多。我丝毫不担心，我的邻居会把这个小小玩笑看得这么重，以致决心不再与我交往。果真如此，我失

---

① 维吉兰修斯，出生法国南部的作家，生活于4世纪。他的名字 Vigilantius 本意为：警醒的人。哲罗姆在一篇论战文章中称他为 Dormitantius(贪睡者)。

去的就太多了;所以,我宁可立即在这里借奥古斯丁下面一段话请求他原谅:Obsecro to per mansuetudinem Christi, ut si te laesi, dimittas mihi, noc, me vicissim laedendo, malum pro malo reddas. Laedes enim, si mihi tacueris errorem meum, quem forte inveneris in scriptis meis(我当着宽厚的基督恳求你原谅我,如果我伤害了你的话;请你不要以非对非,重又伤害我。如果你在我的文章中发现了我的谬误,却又要对我保持缄默,就是在伤害我了)(【原注】奥古斯丁:《书信集》73,2:致哲罗姆)。

现在,我还要提个问题:我曾对佚名作者的哪位对手采取过一种不礼貌的恐吓方式?无非是那位骑士,他戴着面盔,既不往上也不向下推,风驰电闪般奔进战场,还在远处就用荷马笔下的真正英雄的口吻对着我高叫:“说我曾……? 您从哪里知道的? 您为什么这么干……? 真的吗……?”(【原注】《驳莱辛》)[1]紧接着便是诽谤的叫喊,便是主婚人的证明:帝国直辖市[2]的一位副校长相当于枢密顾问的图书馆长!——哎,在我看来,副校长要强似图书馆长十倍! 可这与【545】我何干? 我并不认识您,高贵的骑士。请允许我问一句,您是何人? 您大概不会是吕贝克文科中学副校长本恩(M. Friedrich Daniel Behn)先生吧? 果真是吗? 噢,我实感抱歉之至呀! 我的《反葛茨之四》完全违背我的本意,惹恼了副校长先生。不过,您也太多虑了。我根本没有提到过您的名字,我根本没有引证过您的文章,我根本没有使用过您的词语。您自己说,我所嘲笑的见解并非您的见解。事实上它很可能并非您的见解,虽然首席牧师葛茨先生对此做了极大的夸张,他对我们说,您在文章的第二节对人们用德语反对基督宗教的荒唐做法表示非常痛惜。什么? 这么说来,我注定只与这种将凡不能为己所用的东西都解释为荒唐的人打交道了? 我注定只与这

---

① 【译按】该文作者为吕贝克的本恩(Behn)。参见《驳葛茨》题解。

② 指 Behn 所在的城市吕贝克(Luebeck)。所谓主婚人的证明,指主婚人有权邀请新郎和新娘的客人参加婚礼。这里大概指声名显赫的人或备受敬重的人的证明。

些口头上向我表达了千百遍这种见解的人打交道了？哪一点证明我要告知世人，您似乎也持同样的见解？就因为我曾借一位代理副校长之口表达过这种见解？但是，您并非代理副校长，而是代理校长呀。我究竟为什么必须将代理校长降格为代理副校长，而不是将代理副校长当成代理校长呢？难道由于本恩先生是代理校长，我就不可以称一位学究是代理副校长了？换言之，您是否自认为绝对首先发明、首先使用了客观的与主观的宗教之间的差别，以致我仿照使用这一差别便必定点出了您呢？——我发现，我亲爱的代理校长先生，您颇为自负，可是，您的急躁易怒却又基于自负；我很可怜您这类人。只要有个孩子发笑，他必定是笑代理校长先生——et vapulat（于是便得挨板子）。【*546*】

莱辛的必要答复①

——针对汉堡首席牧师葛茨先生的一个非常不必要的问题

在经历了如此长时间的仅限于拳脚——虽然使用的是最坏的一种套路——充满愤怒的交手之后，首席牧师葛茨先生似乎终于要操起利剑切入本题，而且不再离开本题了。

他现在至少表示(【原注】《论莱辛的弱点》，卷二，页269)，只要我发表一个相应的声明，说清楚我所理解的基督宗教究竟是怎样一种宗教，他愿意持续、彻底地讨论与我发生争执的要点：

是否可以说，即便《圣经》完全散失，即便它早已散失，即便它从不曾有过，基督宗教仍然能够存在？

首席牧师先生认为应拒绝我提出的一个并不太高的要求(理由见下)，即便我自知心地稍欠纯正，如果我出于同样的理由拒绝他这种含有真正的诽谤意味的要求，谁会对我提出非议呢。因为他曾说过："沃尔芬比特尔的图书馆长无权命令汉堡的首席牧师做这做那"(【原注】同上，页267)。——完全正确！然而，汉堡的首席牧师为什么要命令沃尔芬比特尔的图书馆长，为什么可以传唤他回答一个预先为他设定不可能作出令人满意的回答的问题呢？

不过，图书馆长不想把事情看得如此认真。因为前面说过，图书馆长自知心地纯正，而且，在听到首席牧师故意表示稳操胜算的一番

① 【题解】莱辛的《反葛茨之十二》只写了一段说明：题旨引自西塞罗《反腓力演说辞》的名言：Nihil apparet in eo ingenuum, nihil moseratum, nihil pudens, nihil pudicum(在他身上，看不见高贵的东西，没有节制、没有羞耻、没有操守。——西塞罗)。

这篇《必要答复》和答复的续一，大概于1778年9月在汉堡发表，但未注明作者、出版社和出版地。

话以后，禁不住开怀大笑——他说："假如预见到争论会沿着这个方向进行，我便会小心提防，不致这么早就透露自己的意图，不致这么早就公开我内心的真实想法了"（【原注】同上，页 270）。【*547*】

我希望得到的，也不过如此；我们两人中的哪一个，首席牧师还是图书馆长将更先耷拉着脑袋怏怏离去，很快就会清楚。

简而言之，我将确定地、像人们可能要求的那样回答：我所理解的基督宗教就是，所有包含于基督教会最初四个世纪的信经（Symbolis）中的信仰教诲（Glaubenslehren）。

为了不致使首席牧师先生梦想使用惠斯顿[①]的陷阱，我补充说明，我甚至愿意将所谓的使徒信经（Symbolum der Apostel）[②]和所谓的亚大纳修信经（Symbolum des Athanasius）[③]也包括在内，虽然已经认定，后两者并不属于最初四个世纪的信经。

我本可以只须作出这一声明，然后静观首席牧师先生如何着手继续他的讨伐；因为，现在该轮到他来证明：

1）为什么包含于那些信经中的教诲必然会随着《圣经》的消失而消失；

2）为什么这些教诲必然在《圣经》消失之时早已消失；

3）为什么假若《圣经》从不曾存在，我们就根本不可能知道这些教义？

然而，我可不愿为不必要地延长争论承担责任，因此，我补充下面一些简短命题。首席牧师先生任何时候都可以就此对我提出质问。只是，首席牧师先生绝不可在他的论证之前，就其中的任何一个命题向我提出质问。否则，学术上的争论显然就会变成一种宗教裁

---

① 惠斯顿（W. Whiston，1667 – 1752），英国数学家和神学家，神体一位论者，曾任牧师，因信仰阿里乌派学说，反对三位一体说而被撤职。

② 使徒信经：按安布罗斯（Ambrosius，约 340 – 约 397）的说法，它是 12 个门徒首先作为信仰基础一致确认的教义。

③ 亚大纳修信经：据称是希腊教父亚大纳修（约 283 – 约 373）为反对阿里乌派学说而写成的信经，着重强调上帝三位之同性、同体。

判所的审讯。首席牧师先生从中足以窥见我内心所想的东西,从而清楚自己必须从哪些方面有所准备。

§ *1* 上述信经的本质,在最古老的教父们的著述中称为信仰准则(Regula fidei)。【*548*】

§ *2* 这种信仰准则并非从新约诸书中撷取而来。

§ *3* 在新约的任何一卷成书以前,这种信仰准则就存在了。

§ *4* 这种信仰准则甚至比教会还要古老。因为,一个信徒群体(Gemeinde)聚集起来所要达到的目的、所遵循的体制,是早于信徒群体的。

§ *5* 不仅使徒在世时的原初基督徒对这种信仰准则感到满意,而且后来的、最初四个世纪的基督徒也认为,它对于基督宗教已完全足矣。

§ *6* 可见,这种信仰准则才是基督教会作为其创建基础的山岩,而并非圣经。

§ *7* 这种信仰准则是基督教会作为其创建基础的山岩,而并非彼得及其后继者。

§ *8* 我们现在的正典(Kanon)所包含的新约诸书,原初的基督徒并不知道;其中个别篇章,他们大致有所了解,但在当时,这些个别篇章并不像在路德时代以后的我们中的一些人那里那样受到重视。

§ *9* 原初教会中未担任圣职的俗人,根本不可以阅读这些个别篇章;至少不可不经过保管它的长老的准许径自阅读。

§ *10* 对原初教会的俗人而言,即便他们信仰某一使徒的书面教导胜过信仰他们的主教的活的话语,也不算任何罪过。【*549*】

§ *11* 甚至使徒的书,也是按信仰准则来评价的。这些书被选用,是因为它们在较大程度上与信仰准则一致;拒用某些书,则是由于它们不太符合信仰准则,哪怕其作者是使徒或者佯称为使徒。

§ *12* 在最初四个世纪内,基督宗教并没有从新约诸书中得到证明,充其量只是顺便得到解释和证实而已。

§ *13* 无法提出证明来确认,使徒和福音书作者写书的意图,是为了使基督宗教能够完完全全从中衍生出来和得到证明。

§ *14* 更没有证据可以证明说,即便作者们没有这种意图,圣灵仍可能通过引导如此安排和实施。

§ *15* 信仰准则的真实性(Authentie)远比新约诸书的真实性更容易和更正确地得到证明。

§ *16* 同时,在信仰准则得到确凿证明的真实性之上建立这一准则的神性,远比人们现在妄自认为可以在新约诸书的真实性之上建立诸书受默示(Inspiration)的性质更可靠;顺便说,后一种做法是新近冒失地迈出的一步,它使图书馆长对一切最新流行的证明基督宗教真理的方法深为不满。

§ *17* 在最初几个世纪里,使徒的书甚至也不曾被视为对全部信仰准则的真实的原初性疏解。

§ *18* 最古老的教会为什么不愿允许异端引用圣经为依据,原因恰恰就在这里。为什么【*550*】最古老的教会绝对不愿依据圣经来与异端论辩,原因恰恰也在于此。

§ *19* 从教义方面看,使徒之书的全部真正价值仅仅在于,在基督教宗师(Christliche Lehrer)的书当中,它们居于首位;只要它们与信仰准则一致,它们便是信仰准则最古老的证明,但并非信仰准则的本源。

§ *20* 从最初四个世纪的精神来看,使徒之书包含着一些超过信仰准则(über die Regula fidei)的东西,这些东西并非为达到永福必不可少的,而且可能有真有假,可以这样理解或那样理解。

这些命题是我在自己反复悉心研读最初四个世纪的教父们的著作的过程中积累而成的。我可与最博学的教父学学者就此比硬功夫(die sch!?rfste Prüfung)。在这个论题上,最博学多识的教父学学者也不致占有比我更多的文献,所可能了解的也不致比我多;再说,为了彻底考查所有这些,确确实实并不像某些人想象或某些人极力向

世人吹嘘的那样，需要如此深厚而广博的知识。

我也许应该就我的这一体系的无害性作某些补充说明，并同时指出，在对付自己现在的敌人方面，基督宗教由此可望得到什么特殊的好处和有利地位。然而，未来的争论进程一定还会给我做这件事的机会，尤其如果首席牧师先生乐于将论争从我们其余的扭打中分离出来，不再搀进新的诽谤的话。

为了让首席牧师先生对此产生更浓厚的兴趣，我在本文小心翼翼，避免使用一切比喻、象征、影射，并愿意继续为此尽力，如果首席牧师先生在其反命题中同样乐于使用精确、简洁的表述的话。【*551*】

必要的答复(续一)

如果允许，如果我无需撒谎的演说家的遁词而可以说出纯然的真理……

——奥维德①

我毫不迟疑地发表了我的说明，解释我所理解的基督宗教究竟是怎样一种宗教。但是，我却没有等来我所期待、而葛茨先生也许诺过的证明(即：这种基督宗教必然随着《圣经》的消失而消失；没有《圣经》，它既不可能形成，也不可能恒久存在)，而是不得不听到他说，向他要求提出这样的证明是一种无理行为。

"这种要求"，他说，"可谓无理之极。在这件事情上，我是应答者，L. 先生是反对派。我在维护着一个所有理性的基督徒、基督教会的所有宗师——不论他们所属的宗派如何千差万别，甚至苏西尼派也不例外——都一致作为毫无疑义的原则接受下来的真理：《圣经》是基督教唯一的教诲根据(Lehrgrund)，没有此一根据，基督宗教

---

① 奥维德(Publius Qvdius Naso，前43－后18)古罗马诗人。这两句诗出于他的Metamorphosen(《变形记》)，10，195。

便不可能得到证明，不可能繁衍延续，总之，便不可能存在"（【原注】《莱辛的弱点之三》，【中译编者按】《莱辛全集》八卷本版在此文前全文附上葛茨的《莱辛的弱点之三》，长达二十余页）。

我不愿讨论那种不论对他还是对我都可以解释的论坛礼节（Kathederetiquette）。究竟谁能够证明，用不了多长时间便可证明。我只想立即点明主题，坦诚声明：

1）所【553】谓基督教会的所有宗师——不论其宗派如何千差万别——都将《圣经》视为基督宗教唯一的教诲根据，这话并非事实。

2）如果人们使《圣经》成为基督宗教唯一的教诲根据，苏西尼派所维护的事业就恰恰因此而赢了。

1）尽人皆知，基督宗教的大公教会（christlich katholische Kirche）的宗师很少承认《圣经》是基督宗教唯一的教诲根据，他们甚至不承认《圣经》是最主要的教诲根据；在他们的著述中，《圣经》的地位绝对被置于教会的地位之下；在他们的著述中，看重的并非《圣经》如何说，而是教会说《圣经》是或者可能是如何说的。如果有几个急欲在新教徒中争得改宗者的天主教徒在这一点上态度有所松动，这与我无关；罗马教会基本的教诲概念（Lehrbegriff）显然不可根据少数模棱两可的人物的言行来规定。所有的和每一个正宗的天主教徒都相信这《圣经》，信赖这《圣经》，因为他们是基督徒；可是，他们之为基督徒，并非因为他们相信这《圣经》或者信赖这《圣经》。——我很想知道，一个路德宗牧师和一个腐败的律师（【译按】指维滕堡）有什么权利可以靠国家官吏威胁一个人，只不过因为这个人非常正直，作为路德宗信徒，宁可求助于罗马教会的一条教义，也不愿让整个基督宗教毁于自由思想的一些仅仅涉及圣经而并不危及基督宗教本身的异议；惟独在这些异议仅仅涉及的这本书（【译按】指《圣经》）里，据称——根据最新、直到今天仍未经证明的严格路德宗信徒的一条教义——才包含着基督宗教。这些先生们自己可

能会在帝国官员前诚恐诚惶。因为,这位官员将不难明白,只有他们和他们之流,才惟恐天下不乱,担心在德意志帝国被容忍存在的各个宗教派别相互怀有的怨恨有朝一日终将会消除,给这怨恨火上加油,以便让它长明不灭;他们将属于天主教的一切统统贬为反基督宗教的东西,容不得任何一个人,甚至容不得一个从不曾想过要拉帮结派的可怜作家站在两个教会接壤的边缘地带,站在这个出于怯懦的聪明破坏了的、变成荒漠的地带。

2)我就苏西尼派所说的一切,明明白白。谁不将基督的神性(Gottheit)一起带进《新约》,想从《新约》中取用神性,谁很快就会失去神性。这样一来,不仅基督的神性,甚至基督宗教的其他真理也得完全靠福音书作者和使徒的书来证明——这一原则苏西尼派恰恰求之不得。不难看出,正是基督神性的敌人,正是阿里乌派首先接受了这个原则。

所以,如果葛茨先生能够否认我的说明,并有力证明相反的情况,我一定愿意对他甘于为之承担责任的主要命题向他提出证明,并着手论证我的反命题。可是,在此之前,葛茨先生绝不应责怪我,如果我公开说,他不能够证明自己如此顽固地宣称他无需证明的东西。因为,如果葛茨先生不是以此想说明,人们不须证明便应接受它,它必然至少在其他地方已经得到了证明;葛茨先生完全可以不用花费多大气力地照抄,或者只用一句话确认这个在其他地方进行过的证明,以使我羞惭得无地自容。

我郑重地说:到那时,我愿毫不迟疑地证明我的反对命题。但到那时岂不太晚了?葛茨先生不是已经用伊里奈乌斯(Irenaus【译按】公元2世纪生于小亚细亚的希腊教父)的唯一一段话一举驳倒了我的所有二十个反对命题?"既然在莱辛先生看来,教父比圣经更重要",他说(这是诽谤!我只是认为,《新约》诸书并不比初期教父重要多少),"我愿向他引用伊里奈乌斯的一段话,这足以一举驳倒他的一派空话,以及他在回答中提出的二十个反对命题。这位生活于2世纪的可敬的教父在他的《反异端论》第三卷第一章中写道:Non

enim per alios dispositionem nostrae salutis cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum(我【555】们认识我们得救的条件,不须通过其他任何人,只能通过那些传给我们福音的人,他们当时传布福音,后来则按上帝的意志将福音以书的形式传给我们,使之成为我们信仰的基础和支柱)。人们拭目以待,看莱辛先生是否收藏有某些足以驳倒这段话的东西"。

人们现在即可看到,葛茨先生如果在骑马速度上欠佳的话,就将在悬赏的骑战比武中扮演一个非常可怜的角色。他读过自己所援引的伊里奈乌斯的那段话吗? 不可能! 天晓得他是从路德的哪篇论战文章中捡来的这孤立的一小段话。因为,他违背一切语法规则,违背一切语境,强加进一层含义——并非伊里奈乌斯的本义,而是他所援引的路德论战文章的含义。简言之,伊里奈乌斯在这里绝对不是说,《圣经》成为我们信仰的基础和支柱。假如他要表述这个意思,那应当是: in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futuris(通过应成为我们信仰的基础和支柱的书传给我们)。这里不是 futuris(将成为),而是 futurum(应成为),其关系词不是 scripturis(书),而是 evangelium(福音), evangelium 这个词并非指记载下来的四部福音书,而是指福音书的基本内容,这里并没有考虑福音的记载形式。在所附的这段话的译文中,葛茨先生本人没有改变其结构;只有按他的意思才能理解,人们怎么会对如此浅显易懂的话有不同的组合和理解。福音是我们信仰的基础和支柱,谁会否认这一点? 可是,福音既是 praeconatum (被传的),也是 scripturis traditum(通过书传下来的); futurum 必然既关系着被传的,也关系着通过书传下来的。同样,单纯宣讲的福音像记载下来的福音一样,都必定可以成为我们信仰的基础和支柱。——这是伊里奈乌斯这段话的真正内涵,在此以后的几章,足以证明这是不可辩驳的。尤其他在第四章说: Quid autem si neque Apostoli quidem Scripturas reliquissent no-

bis, nonne opartebat ordinem sequi Traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant Ecclesias(可是,假若使徒们没有给我们遗留下这些书卷呢? 莫非遵守使徒们传给那些人——使徒们将教会托付给他们——的传统规则,就不是义务了?)难道伊里奈乌斯也像葛茨那样认为,假若使徒们没有留下文字,基督宗教就必然会灭亡? 伊里奈乌斯接着说:Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterum【*556*】Traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes, fabricatorem coeli et terrae et omnium quae in eis sunt, per Christum Jesum Dei filium(许多没有纸和墨的蛮族信仰基督,都遵守这一指示,因为,他们将圣灵的拯救福音铭刻在自己的心田,细心保持古人的传统,通过其子耶稣基督相信,唯一的上帝是天地和存在于它们之中的万物的创造者)。难道伊里奈乌斯也像葛茨那样教导人们说,圣灵没有圣经便一事无成,没有圣经便不可能有信仰? 伊里奈乌斯在逐字逐句引述了当时的信仰规则以后补充说:Hanc fidem qui sine literis crediderunt, quantum ad sermonem nostrum barbari sunt: quantum antem ad sententiam, ad consuetudinem et conversationem, propter fidem perquam sapientissimi sunt, et placent Deo, conversantes in omni justitia, et castitate, et sapientia(这些不靠文字而怀有基督信仰的人,尽管在我们的语言中可能被称为蛮人;然而从其思想、礼俗和品行方面说,他们因其信仰而富于智慧,并为上帝喜爱,因为,他们的生活表现出高度的正义、忠贞和智慧)。难道伊里奈乌斯也像葛茨那样,认为使用《圣经》对所有和每个基督徒都是必不可少的? 难道他也会像葛茨那样,因为我讲了一个一群人没有《圣经》但却仍是基督徒的虚构故事(【译按】《公理》Ⅷ)而判我遭受永罚?

我在上面就阿里乌派所要说的是,他们似乎最早提出要求,人们必须向他们证明基督的神性首先在《新约》诸书中。我这种说法的

依据，是我们就尼西亚公会议①上争论的基本过程所知道的东西。葛茨先生想必不致将这次会议的历史本身一起算作他在页136曾对其提出抗议的那些声名狼藉的文献吧？下面的命题也许能够预先展示我愿在适当时候提出的我的论证的步骤。

§《圣经》对于异端思想的胜利，或者《圣经》在规定正统信仰时所表现出的力量，在尼西亚主教公会议上没有得到多么有力的证明。在这次会议上，简直没有任何东西是通过《圣经》达到的。

§ 阿里乌和他的哲学家们仍然坚持自己的观点。只有两位哲学家被争取过来支持正统观点。可他们是怎么转变的呢？【*557*】

§ 其中一位哲学家是通过单纯的信仰规则，通过单纯的认信(Glaubensbekenntnis)奇妙地达到彻悟的。

§ 可见，圣灵对于单纯的认信所起的作用，在当时也并非令人称怪的东西。

§ 相反，关于圣灵在《圣经》中所谓清晰段落所起的作用，却未显露出哪怕最细微的踪迹。

§ 另一位哲学家并非通过这类段落被证明错了，而是以几个富有人性的、甚至并不恰当的比喻被说服的。

§ 正统的教父们丝毫没有想到要依据《圣经》来证明自己的教诲命题。他们只是屈尊俯就，草草回答阿里乌派从相反观点引用的《圣经》段落。

§ 正统的教父们没有声称，他们的教诲命题是明确而清晰地包含在圣经中的真理，而是一种直接来自基督、通过父子忠实传承的方式传给他们的真理。

§ 他们只是证明，《圣经》不违背这些传下来的东西。

---

① 尼西亚公会议，在亚细亚古城尼西来(Nicaea)举行的基督教主教公会议，第一届在325年，第二届在787年。第一届会议经激烈争论通过行文明确统一信经，即《尼西亚信经》(Nicanischesymbol)，并谴责阿里乌的学说。

§ 所以,正统的教父们对《圣经》的使用,完全不同于当今人们强加给我们的那种使用方法;如今人们根本不问被传给我们的是什么,而是根据唯一的《圣经》直接规定应该传给我们什么。【*558*】

§ 倘若传统根本不在考虑之列,人们必然认为,每个富于理性的人在对基督教一无所知的情况下,只能够从《新约》诸书中推知和分辨基督教;对此我深表怀疑。

§ 可惜,还不可能有这方面的经验,因为,一个富于理性的人在事先不了解基督教的情况下,想必很难接触《新约》诸书;一旦独自接触这个所谓的唯一文献,要想忘记它——也是一种有待发明的艺术。【*559*】

莱辛给不同派别的神学学者们的所谓书信

——这些人曾乐于以这种或那种方式参与他的神学论战①

“所谓书信”属于这样一类作者书写稿，它们不会给邮车带来最丰厚的收益。因为，这类书写稿很少有必要以书面形式投邮。只有间或将这类书写稿印出来随同印刷类货物运往各地时，它才会产生实利。人们也可以称这类东西为单方面的对话，因为，人们事实上在与一个不在场的人交谈而又未让他说话，虽然在所谓书信中有时写道：先生，您说呢？先生，您会回答吗？

形象地说，这是最便当的一种谋篇方式，虽说如此却并非最蹩脚的。因缺乏条理性而失去的，通过其无拘束的轻盈行文方式会重新获得；其实，要使这类文章具有条理性，比起使一篇教学法论文具有活泼生动的风格要容易得多，因为这类论文并非针对任何人，而是面向所有的人，它似乎并非某一个人写出的见解，而是源于古老、静止的真理本身。

---

① 【题解】在这一标题之下，莱辛曾计划回答所有对他发表《残稿》有所反应的人。但是，一方面，他没有料到反应文章数量如此之大，不可能一一作答；另一方面，后来当局剥夺了他发表文章的自由，这两种情况使他的计划完全搁浅。从遗稿中，只发现了他给瓦尔希的信，其中第一封论说较为详细；第二、第三封则只有论题。瓦尔希（W. F. Walch，1726 - 1784）是教会史学家，在这场残稿论战中，他发表了题为《圣经在最初四个世纪古代基督徒中的应用述评》的长篇论文。莱辛的信即针对此文而发，此信是未完稿，写成于1779年11月和12月间。在某些观点上，此文是《公理》的发展和修正。

致瓦尔希博士先生的所谓书信

一

尊敬的等等等等：

当我看到尊敬的阁下《评圣经在最初四个世纪古代基督徒中的应用述评》一文的预告时，我的良知或者说我的虚荣心立即告诉我：这大概又是冲着你来的。因为，恰在当时，我与汉堡首席牧师葛茨先生的纠葛似乎在转化为一场涉及一份与您的论文内容非常相近的材料的学术争论。【*561*】

为了一举堵死某些反基督教的异议的信道，我自以为可以主张，反圣经的异议不见得必然也是反基督宗教的异议，因为，从狭义上看，基督宗教只是使自己与其他所有实证宗教区别开来的基本教诲，它既非基于整部《圣经》，也不是完全和仅仅基于《圣经》。我曾主张，基督宗教的本质即便没有所有《圣经》(ohne alle Bibel)也可以成立。我曾主张，在一个真正的基督徒看来，人们针对《圣经》提出的所有难题是否能够得到令人满意的回答，实在无关紧要，何况，所有这些难题的产生，是由于要让这样一些出自不同时代、由不同作家写成的书构成一个整体，其中没有哪怕最微小的矛盾，然而，在这些书本身却又不可能找到这方面的证明。

汉堡首席牧师先生宣称，这些主张远远比我希望以此消除的所有的恶更有害、更应挞伐。他觉得，与我提出的以这唯一最简单的方式对难题作出回答的建议相比，可恶的残稿似乎已经无足轻重了。

因为，在首席牧师先生看来，事情自然是明明白白如日在中天：《圣经》是他的最神圣的宗教唯一的根据，关于这个宗教的绝大多数教诲，站在圣坛上的首席牧师先生根本看不到，除了从《圣经》中还可能从哪里取得证明！“就在这里！白纸黑字！你们看到了吧，只

有我们，只有我们这些路德宗信徒的祈祷，上帝才可能听到！惟有从《圣经》中，惟有从路德的《圣经》中，这一点以及其他类似的事情才可以得到证明，而且，在上帝的带领下，《圣经》所有的原初版本都流到了我的手里”。①

另外，这位可爱的人万分确定地断言，由于我并没有完全像他这个维滕堡派的路德宗神学家②那样看重《新约》诸书，我称自己是基督徒的表白，只能被看做装扮成光明天使的魔鬼障眼术！你们小心哟！——他心里想？不，他写道【*562*】——自然论者可能会向你们大事渲染基督宗教，但从根本上看，他们无非将基督宗教理解为他们那种有点儿可怜的理性宗教而已。

“我倒想问问他”，首席牧师先生继续写道，“我倒想问问这个不称职的图书馆长！我要求他直截了当地声明，他所理解的基督宗教究竟是什么。让他、让这魔鬼去见‘我所有善良的人们！’吧！你说，你倒说呀，魔鬼！”③

我说了，可是，当首席牧师先生发现我大概是另一种魔鬼，当他发现自己的诅咒无法奏效时，他的惊诧必然颇为巨大，因为他瞠目结舌，说不出话来了。尊贵的阁下已经看到我为引诱我的论敌登场而信笔拟就的简短命题，对此命题首席牧师先生只引用了伊里奈乌斯的一小段用滥了的话作答！当我也表示乐于讨论这段话时，如前所说，却处处听不见响应，甚至《志愿者论坛》和《信使报》的沼泽地中的所有青蛙也跟着首席牧师先生一起哑了！

于是我想，现在终于摆脱了一个激不起其荣誉感的累人对手，该

① 这是葛茨在一次布道时说的一段话。汉堡市议会鉴于他的话有辱天主教徒而给予惩罚；后来，葛茨在一次布道时收回了他的这一说法。另外，据称葛茨收藏有各种版本的圣经，所以，他的话中特别提到这一点。

② 【译按】这里的“神学家”原文是 Theolog，而篇名用的是 Gottesgelehrten（直译为上帝的学者）。

③ 【译按】“我所有善良的人们！”（mein Alle gute Geister！）是莱辛曾用过的称谓，其中 Geister 为 Geist（精神、灵；人）的复数形式，也有“精灵”“鬼怪”的意思。

是得了另一个想必颇有荣誉感的对手了吧——这样一种想法是在我看到尊贵的阁下预告即将发表的文章的标题时产生的:这怎么会不让我无比高兴、受宠若惊?即便很不自然,又有何妨?

阁下的文章面世以前的这半年的时间,对我来说本来会是非常漫长的,假如不是我怀着预先猜测详细内容、躁动不安的好奇心又重新读了某些书,从而使这段时间大大缩短了的话。

现在,阁下的文章发表了!阁下的文章摊开放在我面前,我拿起笔,就我在仔细通读之后所得到的印象做一真实、坦诚的表述。【*563*】以追求真理为唯一目的的人,不可能为这样一种坦诚表述怪罪这样一个人,他确信自己并不怀有任何不高尚的用心;可是,这个人很不幸,往往受到反常厄运的捉弄,在他认为自己的见解理应得到最热烈的接纳的地方,却恰恰被人严重误解。

这种不幸——我想——甚至在我读阁下的文章时,也多次窥视我;我在开始阅读之初便不由抱怨,瓦尔希博士先生宁可从葛茨的著作也不愿从我自己的著作来理解我。

难道葛茨的事必然是教会的事?即便果真如此,难道至少不应该将事情本身与这位代理人区分开来?

二

葛茨声称,假如没有《圣经》,假如《圣经》不完全是路德宗信徒所认为的那种《圣经》,就绝对不可能有基督宗教。与这个严酷的命题相对,我提出另一些也许(这个也许使我无法得到原谅)同样严酷的命题。人们何以丝毫不肯原谅我却又原谅葛茨的一切?

葛茨如此顽固而无知地坚持的这一普遍命题具有非基督教性质的悖谬,它显然对整个基督教有害,只是表面上对他所属的团伙(Partei)有利,在这种情况下,难道应对此视而不见?难道因为我对葛茨的普遍命题作了微不足道的限制,就认为我肯定不是限制,而是要完全取消它吗?我认为最早的基督徒的教诲并非取之于《新约》诸书,而是取之于另一个更早的来源(【原注】参见《公理》之八和之

十)，甚至这些书及其——让我斗胆说出这个词——圣典性(Canonicität)也出于此：难道我这样说就是在断言《新约》诸书毫无用处，最早的基督徒根本不熟悉、根本不需要《新约》？【564】

我本以为，只有葛茨才会如此推断，因为，最恶意地引伸任何一种不可为他所用的论断，已成为他的本性。我本以为，只有宣道师才会如此推断，因为，这些人被准许无需关注信仰准则(regula fidei)与纪律准则(regula disciplinae)之间的差别。

当然！也只有葛茨才会如此推断！如果阁下的推断似乎与他差别不大，也只可记在他的账上。瓦尔希博士先生只是因为出于善心要为首席牧师代言，才不得不以首席牧师对我采取的立场来理解我：我必定是个货真价实反对《圣经》的人(Bibliomachus)，不然，他会针对我写怎样一本书呢？至少不太可能针对我写这种东西的。

阁下自称写这种东西本来并非针对我的，更不想针对塞姆勒[①]博士先生。我怎么可能这么做？您问道，"因为，两人中没有谁提出过应该被给予响应的理由"。

塞姆勒博士先生会对这种解释作何评说，我不得而知。我只知道：我未能尽早将他的兴趣与我的兴趣区分开，因为，即便到现在我好像仍然与他走在一条路上，我俩要去的地方肯定不是一处。

而且就在不久前，塞姆勒博士先生通过他以前曾研究神学、现在据称从事较为具体的学科(也许更须具体操作的学科)的好友将我送进了伯德兰疯人院。[②] 这大概是为了让我无论如何都必须否认与他有任何关系，假若我站在他那一边，我所想、所说完全跟他一样，岂

① 塞姆勒(Johann Salomo Semler, 1725 - 1791)，德国新教神学家，他根据史实诠释圣经经文，率先否认《圣经》是根据上帝启示写出的，但他又不完全同意莱辛和赖马鲁斯的观点。

② 塞姆勒于1779年春写的《答佚名作者的残稿》一书所附录的匿名文章《论莱辛先生及其无名氏的目的》中称，应将莱辛送进疯人院。伯德兰(Bedlam)在伦敦附近。

不会给人一种印象,似乎我在期待着,他会将一刹那的 lucidum intervallum(闪亮的眼神)看成我的理性的全然恢复,于是便会下达命令说,可以将我从疯人院放出去了!不过,我在这曾经是或仍然自称是神学家的人们将我送入的疯人院里感觉不错,很不错!

相反,假若我持的意见与塞姆勒博士先生完全不同,极少与他发生瓜葛——愿上帝明鉴——【565】他就会结结实实给我戴上镣铐啰!

所以,我不愿与此同时作为对塞姆勒博士先生的回答;我必须坦诚告诉阁下,我不能不认为您的《等等等等述评》是冲我写的,不该针对我的原因愈奇特,便愈是针对我。

如果我曾经说,最早的基督徒并未认识到《新约》是他们的信仰准则,难道我就纪律准则也说过同样的话吗?我根本没有涉及纪律准则。人们还不曾让我讨论到它。

在你的书中,我被一段段全都是证明最早的基督徒只将《新约》看成纪律准则的评说的语流淹没了;请阁下自己判断,当我发现自己被这样淹没时,必然会感到何等悲伤。

我要说,全都是;我要说,全都是,全都是!其中没有哪怕一段话将《新约》推崇为源泉——早期基督徒在受洗时赞美的信仰便源出于此,他们通过洗礼从这源泉中获得信念、获得真诚赞美的力量。

诚然,阁下有整整一节凿凿有据地说,"《圣经》是基督教教诲的认识之源"(【原注】见《述评》,页 168),为证明这一点,阁下援引了依纳爵(Ignatius)、查斯丁(Justinus Martyr)、特奥菲卢斯(Theophilus von Antiochien)、克尔苏斯(Cersus)、伊里奈乌斯、克雷芒(Clemens von Alexandrien)、德尔图良、亚大纳修、尤利安(Julian)、奚拉里(Hilarius)、保林努斯(Paulinus)、克里索斯托(Johann Chrysostomus)、哲

罗姆、贝拉基(Pelagius)、奥古斯丁、狄奥多莱(Theodoretus)的著作。①

不过,在所有这些引文中,哪怕有一段话与我绝对抵牾,我也一定承认我是个吹牛大王,我也一定承认,我自夸是个不凡的读者,自夸我的命题(即我们信仰的基本教诲并非来自《圣经》,尽管它们如此清楚地包含在《圣经》中,因此,《圣经》不是教诲的唯一根据)是经潜心、反复研读最初四个世纪的教父著作后才提出来的!【*566*】

可是,我不吹牛,也不粗心,不论从总体上还是个别地看,您的所有那些引文都没有与我抵牾的东西。它们要么根本就没有谈到《新约》诸书,要么其来源为《新约》的那些认识,明显并不与基本信条的认识相干;从引用的个别段落、尤其引文所源于的整个著作的精神,这一点可以得到充分证明。

请阁下允许我分析一下这些引文,简洁明了地对比一下其本来的内涵和为反驳我而强加给它们的内涵。

1)首先,我用同一个回答就足以打发掉(阁下引用的)伊格纳修、查斯丁和特奥菲卢斯(【原注】《述评》,页32,§Ⅲ,1和页34,§Ⅴ,3,5以及页40§Ⅷ,1、2、3。【译按】括号中的文字是为译文流畅而加)。三人都只专门讨论旧约的先知,并未涉及《新约》诸书。当

---

① 【译按】依纳爵(安提阿的),死于公元110-117年之间,他用希腊文写的七封反异端的信被称为《依纳爵书信》,其中的一封信首先提出katholikos一词(意为公教会,亦即教会)。查斯丁(约公元100-165),希腊教父,被后世教会称作护教士。(安提阿的)特奥菲卢斯死于公元180年,生于叙利亚,基督教教士。克尔苏斯(Celsus)生活于2世纪,罗马帝国时期的新柏拉图主义哲学家,信奉罗马多神教,著有《真道》(Alethes Logos)四卷,已佚,零散见于奥利金(Origenes)的《驳克尔苏斯》一书。(亚历山大的)克雷芒(约150-约215),希腊教父,奥利金的老师。(叛教者)尤里安(332-363),幼年入基督教,后转信新柏拉图主义和神秘巫术;奚拉里(约315-367),拉丁教父,356年因与阿里乌派争论被罗马皇帝判处流放。(特里安的)保林努斯,公元358或359年殁,在亚尔勒(Arles)宗教会议上因替亚大纳修辩护而遭流放。克里索斯托即金口约翰(344/354-407),希腊教父;贝拉基(约354-约418),不列颠神学家,原为隐修士,后去罗马传播自己的主张:人的行善或作恶皆出于自由意志,与上帝恩宠无关,人自己有能力避免犯罪;狄奥多莱(约393-约466),生于安提阿的神学家和教会史学者。

人们谈到我们信仰的基本教诲来自《圣经》时，人们首先想到的是《新约》诸书。最早的基督徒勤于阅读，也许过分勤于阅读的是先知书，我怎么可能、怎么会否认这一点呢？最早的基督徒当然只有从先知书中才可能了解到基督是弥赛亚，基督正是那个为人盼望的人，他结束摩西律法，作为替代赠予世界一个更具普遍性的宗教。可是，当最早的基督徒在先知书中发现了新宗教的创建者时，莫非也在其中发现了这一新宗教的基本教诲？或者说，当他们从先知书中了解到比以往异族宗教能教给他们的关于上帝之更尊贵、更崇高的观念时，这类观念是否就是固有的、完整的基督教呢？我的问题指的仅仅是这种基督教，仅仅是这种包含在使徒或者其他任何一个正统信条中的基督教精神。只是就这样一种基督教，我主张：从其本原上看，它不可能来自《圣经》，尤其不可能来自《新约》。我不希望人们就此指教我去查【*567*】阅许琴（Schottgen）的著作，这人自称在《琐哈尔》及其他米德拉西书籍中发现了所有基督教信条最清晰的踪迹。[1] 因为，如果我无法判断的东西是真实无妄的，那么，上述书籍的作者肯定不是真正的犹太教徒，而是犹太-基督徒（Jusen - Christen），是拿撒勒派（Nazarener）或伊便尼派（Ebioniten），他们将基督教理念注入先知书，而非从中取得这些理念。[2]

关于依纳爵的那段话，我要特别提醒注意，这些话曾被粗暴阉割和伪造，阁下和赖斯（Leβ）博士先生[3]现在自以为在其中发现的东西，本来绝不可能在这个地方。至于依纳爵究竟怎样写的，我想，从

---

① 【译按】许琴（J. Ch. Schottgen，1687 - 1751）著有 Horae hebraicae et talmudae in Novum Testamentum《新约中的希伯来文献和犹太法典成分》。《琐哈尔》（Sohar）意为《光明书》，犹太教神秘主义体系“喀巴拉”（kabbalah）的主要著作；米德拉西（Midrash）是犹太教经典的诠释书籍。

② 犹太-基督信徒即遵守犹太教律法的基督徒，拿撒勒派与生活于叙利亚和塞浦路斯的伊便尼派（Ebioniten）是这类信徒的派别。

③ 【原注】《基督宗教真理》，第四版，页44。【译按】此版出版于1776年。赖斯（G. Leβ，1736 - 1797）著有 Auferstehungsgeschichte nach allen vier Evangelien（《四部福音书所记载的复活史》）。

《使徒律令集》[①]卷二第三十章来推测较为可靠。这里并没有谈到福音,没有谈到使徒,没有谈到先知,没有谈到作为作者的先知们及其书卷。这里绝不是 Ευαγγελι?(福音),必定是 Επισκοπ?(主教);依纳爵只是想以自己的榜样教导费拉德尔菲亚人,[②]要他们高度敬重自己的主教、长老和执事,应将主教看成基督的肉身,将集会的长、老看成使徒,将执事看成先知。总之,我坚信,这整段话应大致如下:"我求助于主教,将他当做耶稣基督的身体;我求助于教会长老,将他们当做使徒;我敬爱执事,犹如敬爱基督并像使徒那样拥有同一个(圣)灵的先知"(【译按】原文为希腊文)。[③] 只有如此,才会产生符合依纳爵和他那个时代的思想。我不想在这里逐一证明我提出的所有改动和增添。只须从所引《使徒律令集》的有关章节中,阁下便可猜测出它们的基本意思,尤其如果您比照一下致斯密尔纳人[④]的信中的第八节的话。我认为,这是最完整、最关键的对勘段落。至于我的进一步表述,【*568*】拟在别的地方再说;我希望所有毫无偏见地思考而且不担心因此失去解释《新约》真实性的主要证明——我不知这是哪一种证明——的人,都将支持我的看法。

2)让我们从这三个使徒般的人物转向一个与他们极其不同的人——克尔苏斯(【原注】《述评》,页 41)。什么?莫非他也知道基督徒将《圣经》看成他们宗教的认识源泉?阁下从克尔苏斯的残篇中引用的段落,几乎不能证明他对《新约》诸书有些许了解;因为,克尔苏斯从不曾明文引用过《新约》的任何一段话;奥利金曾在各种场合有力地证明,其对手对众所周知的福音书记载无知,他怀疑克尔苏

① 《使徒律令集》(Apostolische Constitutionen),三、四世纪教会律令汇编,共八卷,虽未得到普遍认可,但对教义、圣事和教义法规有不小影响。

② 费拉德尔菲亚(Philadephia),小亚细亚的一座古城,早期基督教群体所在地。

③ 这段话原为:"……我求助于福音,将它当做耶稣的身体,我求助于使徒,将他们当做教会的长老职司;让我们敬爱先知,因为,他们的教诲也涉及福音,他们盼望着他(弥赛亚)、期待着他"。

④ 斯密尔纳(Smirna,Smyrna),伊兹米尔(Izmir)的希腊文名称。

斯是否读过福音书。克尔苏斯看似引用《新约》的东西,也可能从其他千百种书籍中取得。就算克尔苏斯读过福音书,又何以证明对我不利?福音书因此便是所有人和每个人都能够读到的书了?当时的基督徒便不会把福音书当成秘密了?后来的希罗克勒斯(Hierokles)[①]在其反基督徒的文章中透露出太多的秘密,ut aligquando ex eadem disciplina fuisse videastur(以致给人一种印象:似乎他曾是这一教诲的追随者),在这种情况下,拉克坦西(Laktanz)[②]称他为最卑劣的泄密者,同时,拉克坦西还补充了怎样一句话呢?他补充说,Nisi forte casu in manus ejus divinae litterae inciderant(除非神性的典籍曾一度落到他手里)。[③] 难道不正是类似的偶然情况为克尔苏斯提供了有利时机吗?要么是这一偶然情况使克尔苏斯产生了撰文反对基督徒的用心,要么因为他早已有此用心而更急切地利用这种情况。从拉克坦西的话,无论如何可以得出一个不可辩驳的结论,只有作为基督徒,希罗克勒斯或者克尔苏斯才可能得到这些福音书,不然,这些书落入他们手中便纯属特别偶然,因为,这些书在当时不可能很普及。不过,不论很普及还是很不普及,据说克尔苏斯有这些书;据说克尔苏斯知道这些书是基督教认识的来源。可【*569*】这是哪方面的认识呢?难道不是历史方面而非教诲方面的认识吗?基督徒就其宗师的遭遇和行迹而求助于福音书,对克尔苏斯而言,这是已知的事实。他不知道的只是,基督徒也习惯于就并非直接从宗师行迹中产生的教诲而求助于这同一些福音书或《新约》现在的某一卷书。这一点之所以不可辩驳,乃因为克尔苏斯在谴责基督徒拥有秘密教诲时恰恰提到另外一些书,比如《天国的对话》(Das himmlische

---

① 【译按】希罗克勒斯:公元300年前后罗马帝国派驻亚历山大的执政官,据说在他的要求下,罗马皇帝戴克里先(Diocletian,284-305在位)于公元303-305年迫害基督徒。

② 拉克坦西(约240-320),生于北非的拉丁教父,主要著作为《神圣的教规》(Göttliche Unterweisungen),其中转述了希罗克勒斯的反基督教文章的一些段落。

③ 【原注】Instit. lib. V. c. 2.,页581,Edit.,Bunem。【译按】此为德国教育家比内曼(J. L. Bunemann)于1739年编订出版的《拉克坦西文集》。

Gespräch)。假如克尔苏斯知道基督徒的教诲概念的固有来源,他还会从这样一本可怜的灵知派的书中证明基督徒的这个罪过吗?熟知我们的信经书籍的人,还会引用一种赫恩胡特兄弟会式的[①]教理问答读本来反路德派吗?

3)关于伊里奈乌斯,我可以就引自他的主要段落提请查阅《莱辛的必要答复——续一》,如果阁下尚未得见此文,我将深以为憾。这是甚至葛茨也熟知的同一段话;谁会不熟知呢?可是,令人大惑不解的是,每个会造句的孩子必然注意的事,成人却见不到。伊里奈乌斯的这段话是:Non enim per alios dispositionem nostrae salutis cognovimus,quam per eos,per quos Evangelium pervenit ad nos,quod quidem tunc praeconaverunt,postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt,fundamentum et columnam fidei nostrae futurum(我们认识我们得救的条件,不须通过其他任何人,只能通过那些传给我们福音的人,他们当时传布福音,后来则按上帝的意志将福音以书的形式传给我们,它应是我们信仰的基础和支柱)。这段话难道是说,《新约》诸书成为我们信仰的基础和支柱么?绝对不是!倘若如此,则必定是 futuris(将是)而非 futurum(应是);既然造句法不容许 funtamentum et columnam futuris(将是基础和支柱)这一形式,因而,修改便是必要的。假若伊里奈乌斯没有选择完全不同的另一种表达方式,又要让他说出有人戴着路德宗的眼镜显然要在其中发现的含义,至少须改为 fundamento et columnae futris(将成为基础和支柱)。Futurum(应成为)关涉的是福音;不论是传布的(praeconatum),还是以书的形式流传下来的(scripturis traditum),这些福音都成为我们信仰的基础和支柱——这是伊里奈乌斯这段话的本义。【*570*】我还有什么必要去讨论出自伊里奈乌斯的其他引文?谁如果断言,伊里奈乌斯使

① 【中译编者按】赫恩胡特兄弟会,见莱辛《赫恩胡特人所引发的思考》一文,收入《论人类的教育:政治哲学文集》(即出)。这里所说赫恩胡特兄弟会式的教理问答读本,指通俗的教理问答读本。

《圣经》脱离传统而独立存在；谁如果断言，他认为一旦使徒们的书形成，使徒们的口头教诲便不再为人们关注；谁如果断言，他并不认为，只有集中体现和保存于信仰规则中的使徒们的口头宣讲才是我们信仰的真正基础，才是理解使徒们的书不可缺少的锁钥——谁如此断言，谁就从没有在具体语境中读懂伊里奈乌斯的著作，谁就几乎不可能曾花费力气哪怕只是草草浏览一下他的五卷《反异端论》的基本结构。在这五卷书中，伊里奈乌斯的思路是怎样的呢？在揭露了灵知派有害的陈词滥调之后，在首先以灵知派自己的荒诞不经并通过理性推断将之否定后：eversis，qui irreligiosas adinvenerunt sententias，aliguid quidem ex propria unius cujusque illorum doctrina，quam in suis conscriptis reliquerunt；aliquid autem ex ratione，universis ostensionibus procendente（在那些提出渎神见解的人被消灭之后：部分基于这人或那人在其著作中遗留下来的自己的学说，部分基于理性和通过一般分析），伊里奈乌斯的第一要务不正是通过教会的公开宣教（manifestato praeconium Ecclesiae）批驳这些陈词滥调吗？这种教会宣教（praeconium Ecclesiae）不正是信仰准则吗？或者如伊里奈乌斯更乐于说的 Regula veritatis（真理准则），即他根据《圣经》给予种种批驳之前所确立的κατης ἀληθειας。伊里奈乌斯确信，必须按照这一准则着重检查一段经文是与异端针锋相对，还是可能支持异端。首先是 traditio（传统），然后是 ostensio ex scripturis（取自《圣经》的证明）。倘若稍微注意一下从中摘引个别段落的那本书的整个精神，事先根据这整个精神检查个别引用段落，看它们是否可能讲出在孤立情况下似乎可能讲出的东西，岂不更好？

之所以提醒人们注意这件事，只是为了首席牧师葛茨先生的缘故。在阁下，这种草率复述是不可思议的；而在他，我完全确信我可以为此当面向他提出指责。在这方面，阁下是另一种情况。您在这里必定是按新教徒习惯上普遍认为【571】的行文转引伊里奈乌斯的这段话的，如果人们对您搜集的类似段落还没有提出指责，还没有说它们具有一个非常本质性的缺陷的话。我只是为达到我个人的身心

宁静而从事研究的，我绝不想妄自将自己等同于一个其地位和义务将使其绝大部分时间和精力皆用于斯的人。只要这样一个人承认我不是在白日梦呓，不是在恶意攻击基督宗教，我也就心满意足了；可是，有人却声嘶力竭如此阴险地指责我哩。

我希望阁下为我洗雪这样的罪名——什么要彻底摧毁抗议宗教会、尤其路德宗教会之类，如果我补充说，我认为伊里奈乌斯的真理准则并非取自《圣经》，而是作为基石置于《圣经》之下的信条；在我看来，这真理准则也仅仅是他从使徒传统中理解到的唯一的信条。试图从使徒传统中把握更多东西的天主教作者们，至少从伊里奈乌斯的著作中得不到证明。仅从这一点，阁下便能够看到，我不支持一切教宗制，我更不想重新挑起关于传统与《圣经》的古老争论。[①] 不过，当整个古代异口同声地向我呼叫，我们的宗教改革家们以憎恶传统的名义丢弃（传统的东西）太多太多的时候，我无法故意装聋作哑。他们至少必须承认，伊里奈乌斯就传统所理解的东西，应具有他们认为只能赋予《圣经》的同一种神圣地位。

我至少确信，倘若阁下认识到传统这个词在伊里奈乌斯著作中具有其真实的最古老的含义，您在翻译引自他的著作中的那一段话时就会较少反感。按照您的看法，伊里奈乌斯也说："假若使徒们没有遗留下经书，那么，人们必须遵循使徒们向他们委任为教会主持的人传授的口头教训"。——难道只是在这种情况下吗？【*572*】我感到遗憾的是，如果一个严格的天主教徒将这看成出于宗教偏私的贬低——假如还不至看成故意伪造的话——我真不知道自己该如何回答他。难道只是在这种情况下？换言之，既然使徒们留下了经书，就不必有维护传统之虑了？这是伊里奈乌斯的本意？根本不是；在这里，阁下本来必须肯定伊里奈乌斯提出的问题：Quid autem, si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent, nonne oportebat ordinem sequi

---

① 莱辛在这里影射路德针对重视传统倾向而提出的"独尊圣经"（sola scriptura）的要求以及随之爆发的新教与天主教神学家之间的争论。

Traditionis(假若使徒们没有为我们留下经书,又该如何?难道不是同样有义务恪守传统的准则吗)?因为,这个问题说明,人们在假设的情况下必然无可争辩地认识到的传统的用处,伊里奈乌斯在没有发生这一情况的时候仍然认识到了。相反,如果不引用这个问题,在与前一个句子相联系的语境中显得鲜明突出的东西就黯然失色了。总之,从前一个句子可以看出,伊里奈乌斯绝对想象不到传统与《圣经》的分离,在他看来,如果不按传统来理解《圣经》,《圣经》便不成其为《圣经》了。所以,一旦我们知道伊里奈乌斯所理解的传统无非是信条,这对于一个路德信徒(Lutheraner)而言还有什么悖理的呢?我们自己不就是将三种不同的信条置于我们的信经典籍之前吗?[①]

事实上,我并没有将超出其本意的东西加给伊里奈乌斯。正是他称之为 Regula veritatis (真理准则)的,他在另一些地方称为 veritatis traditio(真理传统)或者 vetera Traditio (古老的传统),随之直接加上不容产生任何误解的信条这个词。在初代教会中,信条除了叫做传统以外,还可能有别的什么称谓呢?因为信条不可以写出来,而是必须让有资格接受圣礼的人(Competenten)背诵,而且往往按口头的领读背诵。在奥古斯丁时代,教会中仍然保持着这种情况;我们有什么理由妄自猜测当时是另一种情况呢?奥古斯丁为解释信条而多次作的宣讲全都称为 Sermones in Traditione Symboli(关于信经传统的讲道),其中一篇讲道[②]把话说得再明白不过了。Nec ut eadem verba【*573*】symboli teneatis(为了牢记信条的这些话),奥古斯丁对受洗者说,ullo modo debetis scribere;sed audiendo perdiscere:nec cum didiceritis,scribere;sed memoria semper tenere atque recolere(你们绝不可把它写下来,而应通过听掌握它;如果你们已经学过它,也不要把它写下来,而是应永远牢记在脑海里,并反复温习);接着他又说,

---

① 在路德宗的《宗典全集》(Konkordienbuch)中,在宗典之前载有三种不同的信条或称信经,即习惯所称的使徒信经、尼西亚信经和亚大纳亚信经。

② 【原注】Sermone CCⅦ. T. V. Edit, Bened(Bened,编:《讲道集》卷五, 212),页653。

audiendo symbolum discitur; nec in tabulis vel in aliqua materia, sed in corde scribitur(人们通过听学会信条,不要把它写在记事板或其他某种材料上,而应写入心田)。伊里奈乌斯使用同一类话语,他在提到不能阅读使徒经书的野蛮民族的信徒时说,他们 sine charta et atramento scriptam habent per spiritum in cordibus suis salutem(没有纸墨却有圣灵写在他们心田里的拯救信息)。难道伊里奈乌斯说这话时指的不是同一件事?所指的难道不是信条?不是在信徒们的心田里熟读成诵、由圣灵的力量伴随着一直封存到自己获得永福时的信条吗?

4)从(亚历山大的)克雷芒著作中选取的将《圣经》表述为基督宗教之本原的引文,不少于五段。我不想在审慎思考所有五段引文之前——这是可以理解的——就此说明我的看法,可我几乎无法抑制住自己,不由预先发出感叹:要么是我,要么是阁下在引用克雷芒著作时受到多么奇特的厄运的捉弄哟!因为我发现,在我的读书札记中,这五段引文中至少有三段被注明是最有力的佐证,支持我关于当时的基督徒通常使用《圣经》的情况的看法。难道这几段话自身包含着如此明显的歧义?让我们来看看。

a)关于引自教育家(【德文版编者按】指克雷芒的《教育家》一书)的一段话,阁下自己抢先作了回答。那位教育家指出"如何以《旧约》和《新约》圣经对儿童进行道德教育"。这是不难办到的,尤其如果那位教育者不是将《圣经》交到儿童的手中,而只是一段一段向他们讲授适合他们理解力和情况的东西的话:谁会对此表示怀疑呢?然而,道德并非这种或那种宗教,而是所有宗教的基础;克雷芒经常援引包含着同样规定的异教的作者们的著作,而且颇【*574*】感满足地承认,过一种道德高尚的生活,并不需要启示。虽然基督教的教育者并不局限于理性道德,而是讲授更高一层的基督教道德,但基督教道德毕竟还不是基督宗教。关于后者我倒要问,那位教育者根据《圣经》的话讲授了原初的基本教诲吗?没有,根本没有。教育者为其青年学子引用了《圣经》中的伦理教诲和道德箴言,而不是基本

信条之 dicta probantia（论证性判断）；这与我们的路德宗教师完全相反。凡是我们的路德宗教师所做的，教育者几乎都不去做，因为他知道，做这种事要么为时过早，要么为时已晚。如果他的后生们尚未受洗，这就过早；如果他们已经受洗，这就太晚了。在前一种情况下，后生们对基督教的基本信条尚一无所知；在后一种情况下，他们已经无须对此作进一步的了解了。洗礼，洗礼是有资格受洗者藉以体认一切的关键时刻。他们这时所体认，是完整的基督信仰，是本真的基督宗教，在任何启示宗教中，惟有这种理性不可能企及的东西才是启示宗教的本质，因为它要么超然于理性之上，要么只是实在的、任意性的。关于这一点，我谨请查阅一下这位教育者的著作的第一卷第六章。我自己不愿脱离上一段话的语境，因为，在这个语境中，出现了我最初从中抽象出我的命题的另一段话。可是，克雷芒或者那位教育者自问道，[①]既然从《圣经》中为儿童和仍然是儿童的普遍基督徒所取用的仅仅只有将罪恶连根拔出的道德教条和格言，既然《圣经》中还包含着如此多的其他东西——而且，整个《圣经》都是受到圣灵默示的，那么，所有其余的部分是为了谁的呢？对此，克雷芒回答说，是为了*προσωπα ἐκλεκτα*，即【*575*】为了受遴选的人。克雷芒认为，这些受遴选的人是些什么人呢？部分是具有神职身份的人：主教、长老、执事、寡妇。部分是他认为具有灵知的人（Gnostiker），即这样一些基督徒，他们有时间和力量渗透进圣灵认为应在《圣经》中通过谜语（Aenigmata）和譬喻来暗示的信仰深层。这明显地表现在紧接着简短总结使徒诸书包含着的一切理性的道德教条之后的一段话中！

> 在这许多教训中，有少数是教育者作为例证从《圣经》原书中取来陈说给他的孩子们的。通过这些训诫，恶——可以说——将被连根拔除，不义将被消灭。可是，在《圣

---

① 【原注】Libro Ⅲ，cap. 12，页 309，potteri。【译按】指 John Potter 编订出版的这位教父的文集，卷三，第十二章，页 309。

> 经》诸书里还写了无数针对受遴选的人们的好的训诫，一些是为长老的，一些是为主教、执事的，还有一些则是为寡妇的；关于这些，我将另找时间来讨论。但是，读者也能够以多种多样的方式，比如通过谜语或者譬喻受益。（【译按】原文为希腊文）

我不可妄加推断，阁下可能就克雷芒在受遴选的人们中竟提到寡妇而对我提出异议。因为阁下很清楚，这个称谓指的是，在克雷芒时代只可从寡妇中招聘的女执事。我将在另外的场合再次讨论这一看法，我将指出，所有的女性《圣经》读者——他们在《评述》中扮演着重要的角色——并不属于她们在书中被置于其中的俗人之列，她们大概全都是女执事（Diakonissä）。

b）现在，我要讨论克雷芒的第二段话，它属于我请求准许必须在这一次来讨论的那些引文的范围。对于阁下对这段话的 Quid pro quo（混淆），我只可能作唯一一种解释：您自己并未查阅这段话，而是在您在第 20 和 21 页极力向人推荐的那些人中的一个人的著作中读到的。让我们首先讨论一下 Quid pro quo 本身，然后再谈那些人的用法。这段话出自克雷芒泛论写作的《杂论》【*576*】（Stromata）第一卷的开头。在就诸如人们是否必须写、什么人必须写，出于什么原因必须写等问题，从不同方面做了一般考察之后——其中有些已经散佚——克雷芒最后得出结论说，写出的作品始终具有双重的不容争辩的益处：其一是对作者，其二是对读者。作者写作时不论多么努力巧妙构思、娴熟运笔，却总会从书写获益，它有助于记忆，它是应验不爽的 *φαϱμακον ληϑης*（医治健忘症的良药）。相反，从读者方面看，他自己愈是无知，写出的作品对他便愈是有益。甚至一个其 *όταν άπημβλυται κακη τϱοφη τε και διδασκαλια το της φυχης όμμα*（灵魂之眼由于不良的教育和训导而变得昏浊），因而在其教育和启蒙阶段耽误了的人，如果要弥补耽误了的东西，也只须求助于每个人自身拥有、原本属于每个人的光，即 *πϱος το όικειον φως βαδιζετω*（他应走向原

本属于他的光),只须寻求这样的真理教师——他用写成的东西来解释未写成的,走向 ἐπι την ἀληθειαν, την ἐγγραφως τα ἀγραφα δηλουσαν(用成文的解释未成文的真理),这就是说,只须去阅读。这种对阅读的一般意义上的赞扬如此精妙和正确,这是许多人不会期待于一个教父能做出的说明。然而,上帝明鉴,事实便如此!谁如果从书中学到的只是书里的东西,他就没有利用到书的一半。如果书没有使一个人有能力学会理解和评价它所未包含着的东西,如果书不能砥砺和启迪一个人的理智,这个人即便根本没有读过书,情况也不致变得更糟。"书写的作品",克雷芒接着说,"点燃了灵魂的每一颗火花,使内在的眼睛习惯于观察。它也许像一个正在嫁接作物的农夫那样加进了某些东西,但完全可以肯定,它在唤醒深藏于其中的东西"(【原注】克雷芒:《杂论》Ⅰ,1,§10,4)。我无须提醒人们注意,克雷芒在这里指的是柏拉图式的渐进(die Platonische Entwicklung)。虽然这种对读书的一般赞扬必【577】然也同时针对《圣经》诸书,可是,阁下有什么理由将这段话翻译得好像只是单单指《圣经》诸书呢?难道γραφη(文章)始终只指《圣经》?莫非由此决定让波特(Potter)将这个词大写付印?要么认为 ἐγγραφως和 ἀγραφα的涵义并非成文的东西和未成文的东西,而是具有特殊涵义,即二者习惯上都指《尼西亚信经》!?够了,别再咬文嚼字了!对这种伪造,对紧接着通过伪造向我们展示一个事实的行为应给予更为尖刻的谴责。——克雷芒想预先指出,他原本要在其拟想的作品中记述些什么事情。他回忆起青年时代有幸听到的一些使徒般的人(apostolische Männer)的言行,很想记录下他们的教诲,以免年老时全部遗忘无从追记。在谈到其中一个人物时,克雷芒特别指出,这个人像只蜜蜂,在西西里先知和使徒耕耘过的田野采撷花朵;关于所有这些人物,克雷芒总结说,他们直接从彼得、雅各、约翰、保罗那里得到永福教诲的真正传统,使他们由于上帝的恩宠而一直活到他那个时代,所以,克雷芒也能够通过他们分享古老的使徒播下的种子。值得注意的是,克雷芒

就上述那一个别人物所说的话，优西比乌(Eusebius)①在引用整个段落时自作主张地删去了。诚然，古代一位无可怀疑的、在先知和使徒耕耘过的田野上采撷花朵的宗师，并非能够让我们对《圣经》的同质神性(homogene Göttlichkeit)有较深理解的人；不过，优西比乌也不可以如此出言不逊，他在另一个地方谈到帕皮亚(Papias)②时，也以令人更为反感的口吻说过类似的话。人们对这些话只要稍作改动，其中所言难道不完全是路德宗的基调吗？阁下的译文毫无反感意味："凡利用先知和使徒耕耘的草地上的花朵的人，都犹如西西里的蜜蜂，他将无比珍贵的知识宝藏放入那些听他训导的人们的灵魂。这些宗师保持着从彼得、雅各、约翰、保罗这些圣徒手中领受并从父到子一代代传到我们当今的永福【578】教诲的真正传统"。我不再从文字上批评，只将一位第三者的译文与之比照，我想可以吧？这位第三者是施特洛什(F. A. Stroth，【译按】1750 - 1785，德国哲学家和神学家)先生；不久前，我得到他的优西比乌的教会史译本，非常忠实而流畅。在优西比乌引用克雷芒那段话的卷五第十一章，他是如此行文的："这是一些维护了他们直接从彼得、雅各、约翰和保罗那里——像一个孩子从自己的父亲那里——承袭的真正传统的人物(虽然孩子与自己的父亲并不太相像)，上帝让我们经历这些人的行迹：他们将来自祖先的那些使徒播种过的种子传给了我们"。译得既优美又准确！这才叫做翻译！只有一个小地方——即上帝让我们经历——我想最好改为：上帝让他们一直活到我们现在；因为，经历(erleben)自身带有"未来"这个次要概念，它可能会使时序不确定，除非是众所周知的。阁下是否敢于将您不假思索地附在您的译文之后的批注同样与施特洛什的译文并列比照呢？我指的是您的断言：

---

① 【译按】优西比乌(Eusebius，约 260 - 约 340)，古代基督教教会史家，生于巴勒斯坦。著有《基督教教会史》十卷，关于克雷芒的论述见卷五第十一章：论(亚历山大的)克雷芒。

② 【译按】帕皮亚(Papias，约 60 - 约 130)，教父之一，曾任小亚细亚希拉波里(Hierapolis)主教。

"四位使徒的名字明显是指他们的书信,而非他们的口头教诲"。阁下真的敢于如此断言?您如此肯定这个"明显"?如果这里果真可以理解为雅各的书信,那么,米歇里斯骑士(【译按】见《编者的反对意见》注)和赖斯没有将这段话当成这些书信的真实性的明显证据,便毫无道理了,而阁下将这种发现推到他们眼前,便勘称善举了。但我的确敢断定,不论米歇里斯骑士还是赖斯,都不会认为您看似如此明显的东西是可能的,哪怕只是些微可能。更为可惜的是,甚至路德也没有从克雷芒的这段话中获知,在使徒作者【579】们当中至少还可信地有一个雅各!否则,他就不致用禾草般的书信这种字眼儿来恼怒我们了。——当真地、不带任何讥讽意味地说:在克雷芒这段话中,有两种情况是明显的。其一,克雷芒指的是经由他的宗师从上述使徒传给他的口头秘密信息(mündliche geheime Nachrichten)。克雷芒究竟有何必要从他们那里获取使徒书信呢?或者,阁下为了能够使这种情况有几分像样,不致会真的践踏自己的成果吧?其二,克雷芒重视自己的老师潘代努(Pantanus)、巴德撒纳斯(Bardesanes)、塔提安(Tatianus)①以及其他一些老师,并不亚于重视上述使徒,这从他提到的荷马的一句诗中可以推知:"虽然孩子们与自己的父亲并不太相像";在这句诗里,施特洛什先生对ὁμοιοι(同样的、相同的)这个词的译法,其实还可以更强化些。因为,单纯外貌像其父亲的孩子难道还少?

因此,我有理由重复我的推测,阁下无疑认为亲自查阅和核对克雷芒的这段话实在多余,于是,您在沙米尔(Chamier)或苏伊泽(Suixer)②或天晓得哪个人的著作中找到如此转引的这段话。于是,我被迫就如此粗暴的曲解说了些激烈的话,这些言词都反弹到了阁

① 【译按】潘代努(? -约190),古代基督教学者,(亚历山大的)克雷芒的老师,生于西西里岛,原系斯多阿派哲学家,转宗基督教后专门研究《圣经》。巴德撒纳斯(154-222)是叙利亚灵知派学者;塔提安(约120-约175),叙利亚人,基督教早期护教学者。

② 【译按】沙米尔(Daniel Chamier,1565-1621),法国改革宗神学家。苏伊泽(Johann Kaspar Schweizer 或 Suicerus,1630-1684),瑞士改革宗神学家。

下一个人身上。我说不定会严重误解瓦尔希先生的其余著作,假如我认为他本人蓄意要将这类尘沙撒进我们眼睛里的话。作为正直的人,他大概认为,这些人考察过的东西都一劳永逸地考察清楚了。不过,切不可如此认为,我尤其不愿我的同乡和教友,不愿格尔哈德们、科托尔特们、佐恩们[①]如此轻信。这些善良的人们都是无比诚笃的路德宗信徒,他们往往不会在与之全然对立的东西所处的环境中观察自己的教诲概念。事实上,他们所用的引文尤其需要做大大的修正:难道不是这样吗?有学养的天主教徒在这一点上已经取得最具关键性的成果,而且已置身于自己的故土之中。

c)在讨论克雷芒的其余引文时,我想尽可能简略一些。第三段引文是克雷芒对赫尔玛斯(Hermas)[②]一部作品的解释。如果说赫尔玛斯的这本书特别有利【*580*】于我关于《新约》的形成以及最早的基督徒有义务使用它的情况的假设;那么,克雷芒的这段解释也同样如此,虽然解释本身是如此牵强。只是,我对这段话的理解与阁下自认为得体的译文稍有不同。既然《圣经》*κατα την ψιλην ἀναγνωσιν*(读一次)便应使所有人理解,所以,我对紧接其后的一句话 *και ταυτην ἐιναι την πιζιν ζοιχειων ταξιν ἐχουσαν*(这是外在的初始理由阶段的信仰)只能如此理解:在这里*πιζις*的意思不是信仰,即我们灵魂的根性(Disposition),而是信条(Glaubensbekenutnis)。而且,将信条与《圣经》的初始成分即文字相比较,比将灵魂的根性与之比较更为合适。只有信条才会使《圣经》为一切人所理解:这恰恰是我要说的。但这种信条绝非取自《新约》,它必然早于《新约》,完全不依赖于《新约》,至少其可信性与《新约》相同。如果说赫尔马斯的书——优西比乌在论及它时,说它曾被用作最早的宗教教科书——只字不提

① 【译按】莱辛在这里提到的神学家,都像莱辛那样是萨克森人或在萨克森工作。科托尔特(Ch. Kortholt,1633 - 1691),教学史学者;格尔哈德(J. Gerhard,1582 - 1637),正统派路德宗神学家;佐恩(P. Zorn,1682 - 1746),神学家和古典语文学家。

② 【译按】赫尔玛斯(生活于公元150年前后),早期基督教作家,著有启示性的忏悔警世录,因其中忏悔天使以牧人形象出现,此作品被称为《牧人》。

《圣经》,赖斯先生对此表示大惑不解,这又是怎么回事呢? 要么《新约》诸书当时尚未结集,要么还没有它现在所处的地位,因而,在基督宗教的教理讲授中被认为是可有可无的;或者这两种情况都有。

d)关于克雷芒的第四段引文,我非常希望阁下能够倒退几行读一下。克雷芒要讨论的是灵知派的圣经诠释(Gnostischen Auslegungen der Schrift)带来的困难。在从事(解释圣经)这一重大活动时,克雷芒说,始终担心的是重大失误;为避免这种失误,我们惟有恪守从真理本身承袭下来的真理规则。*Σγαλλεσθαι γαϱ ἀναγκη μεγιζα τους μεγιζοις πϱαγμασιν, ἡν μη τον κανονα της ἀληθειας παϱ' ἀυτης λαβοντες ἐχωσι της ἀληθειας* ([*581*]最容易出差错的,是那些研究最重大的问题而又没有从真理本身获得和拥有真理规则的人们。[原注]克雷芒《杂论》Ⅶ,16,§93)。可是,我们现在从伊里奈乌斯那里知道——虽然不是从他本人知道——什么是真理规则,什么是 *κανων της ἀληθειας*(来自真理本身的规则)。这便是信条,即上一段话中说的*πιζις*,正是信条使得《圣经》中可理解的东西即便对于最普通的人也是可以理解的,其中不可理解的东西即便对于最富进取心的研究者也仍然是不可理解的。我无须对阁下说明,克雷芒如何将伊里奈乌斯归纳为 *παϱαδοσεως ἐκκλησιαζικης*(教会传统)这一共同名称的 *κανονα της ἀληθειας*(来自真理本身的规则)与*κανονι ἐκκλησιαζικῳ*(教会规则)区别开来。但我可以肯定地说,如果在思想上不牢牢记住这种区别,便无法读通克雷芒的书,从中仅会发现灵知派的老生常谈,而在事实上,克雷芒是以非常确定的概念为基础的。当然,克雷芒是从《圣经》的神性出发的,可是,我难道否认过这一点吗? 我只是表示了我的不满,因为,人们很快便离开了克雷芒,走他们自己的路,对理解《圣经》的辅助手段的价值的设想与他如此不同,比如,抗议宗教徒自以为是,将这类辅助手段加进圣经,而克雷芒以及整个古代的基督教则认为,这类手段是在《圣经》之外的。不错,克雷芒确曾说过,"让我们不要相信那些径直(*ἁπλως*即没有证明地)宣讲其学说的人,他们以这种方式宣讲的,也可能是谬误"([原注]克雷芒,

《杂论》,Ⅶ,16,§95,8－9)。这是什么意思？难道克雷芒认为,没有证明地言说就意味着没有取《圣经》的证明而言说？在他看来,没有证明地言说恰恰是相反的情况;他认为,没有证明的言说就是除了引自《圣经》的段落而不要任何其他东西来证明;即便所有的异端也莫不以此种证明自诩。据称克雷芒继续说:“如果人们不仅仅径直说出自己的意见——这是不够的,还必须证明其所说的,那么,我们要期待的不是人的证明,我们将通过主的道(das Wort des Herrn)证明应证明的东西。主的这种声音在可靠性上超过一切证明(*ἀποδειξεις*);确切地说,只有主的这种声音才是一种证明。通过这种信念,那些品味过《圣经》的人们便产生了信仰”。如果克雷芒果真是如此说的,那么,德尔图良的话又当作何解释:Fides salvum facit, non exercitatio【*582*】scripturarum(使人获得永福的是信仰,而非努力研读《圣经》)？克雷芒并没有如此说,人们不负责任地滥用他的话,以便让他讲出并不属于他自己的思想的话来。在克雷芒看来,人的证明就是先知和使徒的证明,只要它独立地取自真理规则的话;主的声音——唯一有效、唯一不容许进一步演示(Demonstration)的主的声音,是我们从真理本身领受的这种真理规则,一句话,就是信条。而这,就是学问(Wissenschaft),*καϑ’ ἡν οἱ μεν ἀπογευσαμενοι μονον των γϱαφων, πιζοι*:通过它,即便只是品味过《圣经》的人也将产生信仰。即便只是品味过！*Ἀπογευσαμενοι μονον*。哎,阁下,请您告诉我,您为什么没有将这个*μονον*(只是)翻译过来？您无疑觉得,让克雷芒说,主的声音——如果主的声音必然意味着书写的上帝之言的话——也会使那些只是品味过圣经的人们产生信仰,这或许是非常乏味的事,对吗？可是,您为什么不愿由此推断:产生于主之言的信念不可能是产生于《圣经》的信念？您为什么宁可阉割您援引的作者的话呢？我只可能认为,阁下在这里仍然只是用这样一个编辑者的眼睛进行观察——他在援引别人的著作时完全删去了*μονον*。我不得不尽可能设法结束关于克雷芒的讨论。我早已不再可能为那些将这类石块当面包塞进我们手中的人生气和动怒了。

e)最后,关于克雷芒的第五段话,我只须回答说,克雷芒在这里特指灵知派,而非泛论基督徒。灵知派当然必须从《圣经》解释和证明《圣经》。基督徒却无此必要,因为,灵知派不论超越《圣经》多么远,最终必然重又回到《圣经》;虽然他们确凿无疑地从《圣经》证明了《圣经》,但只有通过信条才有可能达到确凿无疑的证明。这是克雷芒下一段话的真正内涵,假若没有这层内涵,那就根本不会有任何意味了。【*583*】*Ουτως και ἡμεις*,所以我们,我们灵知者,*ἀπ' ἀυτων περι ἀυτων των γραφων τελειως ἀποδεικνυτες ἐκ πιζεως πειϑομεϑα ἀποδεικτικως*(也要从信条达到确凿无疑的信条,我们从《圣经》本身获得关于《圣经》的确凿无疑的证明。【原注】克雷芒,《杂论》,Ⅶ,16,§96,1)。

5)我确实为完成了关于克雷芒的讨论而由衷地感到高兴。我不知道还有哪位作者比他行文更晦涩费解,比他提供了更多争执口实。尤其他的《杂论》,是一部如此光怪陆离、如此突兀多变的作品,人们很难在一页篇幅之内与他保持同一思路。这并不是说,此书在争执性的考察中毫无用处;我只是要说明,克雷芒的作品要求人付出特别的注意。在20个捧读克雷芒作品的读者中,18个人所捕捉到的肯定仅仅是克雷芒从世俗知识宝库中取来撒在字里行间的美丽碎片;其余两人中,还有一个也只不过逗留在既符合这一教诲概念、也适用于那一教诲概念的美丽的神学宝石堆旁边而已。现在,我们从克雷芒转向在风格和语言方面都更为晦涩费解,但在整个表述的条理性和清晰度方面则远远超过他的拉丁人——德尔图良。

关于他,我不得不事先向阁下承认,我自认为我正是从他的著作中首先得到了关于我们的信仰之真正本原的较为正确的观念;正是他首先让我对过分强调单纯的《圣经》这一做法产生怀疑;正是他首先让我确信,如果使徒们是首先就某一确定的程序(Formular)相互协调,以便不仅使信仰、也使教诲趋于一致,这该是多么简单;即便时至今日,这种程序也必然比使徒们后来的书更有实效,使徒们的书只可能是对这种程序的这一点或那一点的即席解释而已;没有任一篇章是用来造就基督徒的,所有的书都是针对已经成为诚笃基督徒的

人而写的。

然而,这里并非如此场合——我必须指出自己的体系中究竟有哪些东西应从唯一的德尔图良的著作得到证明。现在我应回答的只是阁下为反驳我而引用的德尔图良的几段话——【584】您以此作为确凿例证,说明德尔图良也将《圣经》视为基督教教诲的唯一认识本原。

第一段话出自《护教篇》,按阁下的译文是:“你们异教徒怎么可以想入非非,认为我们基督徒不关心皇帝的福祉?你们要亲自读一下上帝的命令,即我们认识的源泉,我们自己绝不会遏止这源泉,它规定了许多对非基督徒的特殊义务”。这就是我从阁下所使用的同一版本中录得的德尔图良那段话的译文。Qui ergo putaveris, nihil nos de salute Caeserum curare, inspice Dei voces, literas nostras, quas neque ipsi supprimimus et plerique casus ad extraneos transferunt(如果你认为,我们不关心皇帝的福祉,那就请看一下上帝之言,读一下我们的经书,我们自己对它并不压住不放,偶然情况下往往也让它流传到外人手里。【原注】德尔图良,《护教篇》,第31章)。在这里,德尔图良何尝提到认识源泉?您不至认为必须用认识源泉来取代 literas nostras(我们的经书)吧?您莫非认为,literae nostrae(我们的经书)可以完全等同于 primae literas fidei nostrae(我们信仰之原初文献)?当然,如果可以如此翻译的话!倘若如此,自然一切都可以在一切之中了!最后一句话同样是如此谬误而又毫无根据地加进去的:“它规定了许多对非基督徒的特殊义务”。Casus(偶然情况)译成了“义务”!transferunt(流传)译成了“规定”!究竟谁如此认为?德尔图良明明说的是,他在这里指基督徒没有压住自己的经书不放,而是通过这种或那种偶然情况让它落入异教徒手中。这正是上文提到的拉克坦西(Laktanz)谈到希罗克洛斯(Hierokles)时作的推测,在这里,我禁不住还要作一类似的提示。即便像德尔图良在这里所说的那样,原初的基督徒真的没有将自己的神圣经书压住不放,而且不得不允许它偶然落入许多非基督徒手中,那么,人们也断不可以说,他们

自愿地努力传播这些经书，使之广为人知；人们也断不可以否认，原初的基督徒也曾有某种程度的谨慎，对此保守秘密，近似共济会会员对自己的章程书籍或者普鲁士军官对自己的条例保守秘【585】密，后二类人也并非对自己的章程或条例秘而不宣，而是无法防止它们流入广阔的世界。

出自德尔图良同一本书的第二段话，只要我稍稍费点力气，对于我同样是一场轻松的游戏。Cogimur ad literarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit, aut recognoscere（在当今的时代环境需要告诫我警醒的时候，我们便走到一起，唤回对神性的经书的记忆）。我只须问阁下，您如何证明 litteris divinis（神性的经书）是指整部《新约》？就因为我们当今在这个一般的称谓之下理解它吗？在德尔图良的同一篇护教文章中，Divina litteratura（神性的文献）明显只是指《旧约》，关于《旧约》，他说，这是一切外来智慧的宝库，与之显著不同的是——用德尔图良的语词来说——某种 novitiola paratura（相当新近的补充），即他所理解的《新约》。我没有必要让任何人陷入讨论这些事件的窘境，我举双手承认，福音书作者和使徒们的全部书籍不仅当时已经存在，而且也为基督徒所应用。我只想问，用在哪些方面？我只想问，他们是否从中取得自己的教诲？没有这些书，他们是否就不会有自己的教诲？对此，德尔图良的这段话并没有作多么肯定的回答，它似乎指的完全是另一种用法，一种与某些时代环境相应的纯属偶然的应用。基督徒查阅自己的《圣经》犹如罗马人查阅自己的秘密档案记载或《西卜林神谕集》，[①]他们并不是为了从中学习律法，而是为了从中了解，发生某些事件时，以前是怎样处理的，或者，在遇到预兆不祥事件时，他们将面临着的是什么。德尔图良紧接着说：Certe fidem sanctis voci-

① 【译按】西卜林（Sybylla）为古代异教女先知，《西卜林神谕集》（Die sybillinischen Budier）是以她所传神谕汇集成册的诗句集。此书被呈献给罗马皇帝，藏在朱庇特神殿，由教士保管守护和查阅。

bus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam praeceptorum nihilominus in compulsationbus densamus(事实上,我们靠神圣之言维持我们的信仰,建立我们的希望,坚定我们的信念,并在斗争中加强抵抗一切的规则之约束力)。[1] 很清楚,这里说的只是对《新约》之纪【586】律方面的应用,而不可能是教义上的应用(dogmatischen Gebrauche)。Fidem sanctis vocibus pascimus 也只可能意味着:为增强信仰,让我们唱宗教歌曲。我们确实知道,唱歌在早期基督徒聚会时颇为流行;相反,关于讲道,至少小普林尼(der jüngere Plinius)[2]没有经历过,不论是关于善还是关于恶的宣讲。假若 Compulsationibus(斗争)可以理解为迫害,那么,人们便不可对任何人进行非难,如果他要将 commemoratione literarum divinarum(提醒对神性经书的记忆)首先理解为宣讲对神圣的殉道者的审判的话,当然,这在普林尼时代以后才可能真正流行起来;而且人们都知道,最早的教会多么看重下述情况:ut armentur filiorum animi, dum patrum recensentur triumphi(在讲述父亲们的胜利时,儿子们的精神被武装起来)。

这就是为反驳我而从德尔图良的著作中可能引证的一切吗? 我多么顺利地脱身了哟! 我担心,一旦我要让德尔图良替我代言,我就不可能让阁下如此轻松地脱身了。不信吗? 为了让这反复提出的威胁不至始终仅仅是类似威胁的东西,请阁下允许我立即就一点稍稍离开主题,这一点最能够说明,我们两人中谁最精通德尔图良的著作。好吗?

这一点关涉的是信条。阁下根据巴斯纳日(Basnage)[3]的意见,认为信条无非是对最初由基督亲自采用的洗礼程序的偶然的属人的

---

[1] 莱辛所引的文本与通常文本不同:这里是……praecepturum inculcationbus……(通过强化规则【加强纪律】),而不是 in compulsationbus……(……在斗争中……)。

[2] 【译按】小普林尼(约61-约110),罗马演说家、作家和政治家,死后留下大量私人信件,其中反映了罗马人的日常生活。

[3] 巴斯纳日(J. Basnage de Beauval, 1653-1723),法国改革派神学家,著有 Histoire de l'Eglise de Jesus Curist(《耶稣基督复活的历史》)。

推广(zufällige menschliche Erweiterungen),因为人们还未能足够及时地使受洗者熟悉异端的区别教诲(Unterscheidungs - Lehren der Ketzer)。关于这种区别教诲,博士先生,您在《述评》的页205以下提到一系列论断。您——我不知道您是出于怜悯还是自鸣得意,抑或自豪——对于那些贸然为此撰文的人居然不知道这些论断深表惋惜。所以,如果我自认为,我不可能及早把握机会洗却我的一种如同小学生般无知的嫌疑——没有什么无知比居然不知道别人相信的东西更像小学生了——又有什么可奇怪的呢?当然,我并没有妄自认为,如此众所周知的陈说因此而无须证明。不过,我当时曾考虑逐条讨论的直接交锋,并非这场小小的冲突。

关于最早的基督徒信条的题外话

§1 如果在相当程度上可以认定,开始时只要承认基督(《太》28:19)规定的洗礼程序便足以允许对那些愿意信仰基督的人们施洗,那么,基督在复活之后难道就不大可能、甚至根本不可能为其门徒们遗留下他们未来应宣讲的东西的精髓(Inbegriff)吗?基督之所以在死前不可能向门徒们传授这一精髓,是因为所发生的还仅是这精髓中最微不足道的。任何人都不会否认,这样一种精髓是非常有用的。根据我们今天完成的重大发现,基督自复活一直到升天,不仅不时向自己的门徒们显现,而且这整整40天继续像以往一样与他们一起生活;可见,基督有足够的时间这么做。

§2 在2世纪结束之前,有人已经看到一种经增补的洗礼程序或者固有信条的一丝踪迹;如此断言是否错了?彻底错了?这类东西果真首先出现在伊里奈乌斯和德尔图良的著作中吗?谁如果认为它更为古老,谁就没有说出历史真相,只是臆测和假设?对此我愿作出回答。首先,是否有比伊里奈乌斯和德尔图良更早、其著作可能记载着一种固有信条(ein eigentliches Glaubens - Bekenntnis)的教父?我说的是这样一类人,他们曾参与批驳异端,因此有机会明确地提到信条。【*588*】其次,这些人的著作中首先出现了基本信条,如果这些

著作的作者确认,他们所述说的就是立即与福音一起在世界上传布开来的东西,hanc regulam ab inito Evangelii decucurrisse(从福音开始之时,这种规则就流传开来);如果他们确认,这正是教会从使徒、使徒从基督、基督从上帝获得的同一种东西,即 quam Ecclesia ab Apostolis,Apostoli a Christo,Christus a Deo tradidit(教会从使徒、使徒从基督、基督从上帝承传的东西);如果他们确认,这正是保罗最终必须——尽管他直接达到了领悟——从使徒得来的东西:难道这些不是一丝更为古老的踪迹?

§3 是的,这最后设想的踪迹不是将我们引领到我们可能达到的高度了吗? 不是将我们引领到使徒自己的证明了吗? Paulus Hierosolymam ascendit(保罗动身前往耶路撒冷),德尔图良说,ad cognoscendos Apostolos et consultandos,ne forte in vanum cucurrisset,id est,ne non secundum illos credidisset et non secundum illos evangelizaret. Denique ut cum auctoribus contulit et convenit de regula fidei,dexteras miscuere et exinde officia praedicandi distinxerunt(以便见使徒,向他询问求教,这样就不至徒然奔波,就是说,保罗自己所信仰的不至与他们不同,自己宣讲福音的方式不至与他们不同。当保罗与这些信仰准则的创立者商讨并取得一致后,他们相互伸出右手,并分配传教职司。【原注】德尔图良:Gegen Marcion(《驳马克安》),卷四第二章)。自然,这指的是《加拉太书》2:2,按路德的译文,这段经文仅仅是:"保罗与使徒们讨论了福音"。可是,既然 ἀνατιθεσθαι只是在这个地方以这个涵义出现,那么,古代的教父们必定有其理由察觉出其中有对固有信条较为明确的暗示。因为,不仅德尔图良,而且奥古斯丁都看出了这一点,即 Regula fedei(信仰规则)这同一个词所表示的东西。虽然信经(Symbolum)——如博士先生所说的——仅仅是单纯的秘密问候,就像现在我们的手工艺人的问候那样,那么,ἀνατιθεσθαι το ἐναγγελιον (宣示福音)的含义便可能是:说出这种问候,以此让人知道自己是一个真正的基督中的兄弟(einen wahren Bruder in Christo)。【*589*】

§4 莫非信仰规则并不是指信条？难道德尔图良对事情的直接补充还没有充分确认这个词的含义？瓦尔希先生，您好像很想否认这一点。因为，不仅尚有待确认κανων（规则）和κανων ἀληθειας（真理规则）的含义是否为公众的信条（das öffentliche Glaubens - Bekenntnis），而且根据它们确认的拉丁文译名（德尔图良既用 regula veritatis【真理规则】，也用 regula fidei【信仰规则】），大概也只是最重要的基督教教诲的集汇；那么，仍然是没有指明固有的信经了？不是固有的信经了？那么，可以算作固有信经的究竟是什么呢？是其最初藉以得到表达的 Ipsissima verba（同一些词）吗？只是由于没有用这些词，德尔图良的信仰规则就不应是固有的信经了吗？博士先生怎么不提醒我注意，信经是被禁止书写的呢？ipsissma verbis 自然是可以书写的。

在将《圣经》当成基督教教诲的认识本原的教父行列中，随之而来的便是亚大纳修（Athanasius）了。亚大纳修？还有别的谁吗？正是这些人物能够标志教会的第二个时期开始，并将教会带进第四世纪。

对所有这些人——请允许我向阁下讲老实话——我几乎无法在这里做出推测。诚然，我在提出论断的所有地方，都是指最初四个世纪。但我确实认为，如果人们只是指教会的第一个时期，就应允许作如此概括的表述：这个时期结束的标志是，就外界环境而言，君士坦丁大帝（Constantin der Groβe，【译按】306 - 337 在位）执政期，其内部环境是尼西亚宗教会议的召开。我确实认为，一个谈论最初四个世纪的教会的某些特点的作者不至会说，这些特点刚好持续到 399 年为止。我确实认为，人们如果要以平和态度对待这个作者，首先便必须注意他确定的时期中最后四分之一时间里形成的【*590*】主要观念。

然而，阁下有什么理由如此平和地对待我呢？人们不都是只对自己的朋友才宽厚，对由于自己的原因而不属于朋友之列的人则极为严厉么。在自己本身因某人而会蒙受许多损失时仍然一味对他采

取宽厚态度，就是愚蠢了。

我的命题本身恰如其分，明明白白，假若我这样来表述的话：在尼西亚宗教会议以前，人们没有发现任何线索，足以说明教会将《圣经》看成其教诲的本原。可是，假若我如此小心地表述自己的看法，阁下难道就没有什么损失了？您的书显然会大大压缩，压缩得只剩下三分之一；这就是辩论术——人们以为应在最少越轨的地方向对手发起攻击，其实那里恰是他无法顺利脱身的地方。

当然，阁下会说，我进一步限制我的命题无非是击剑中失误的一击，即所谓中断比赛而已，企图以这种手段抵挡将被刺中的一击。上帝明鉴！才不是如此哩。阁下看到，从尼西亚宗教会议开始以及在此之后，教父们开始赋予《圣经》以更高的价值，而且逐渐地想象，固有的信条似乎也是从《圣经》中引出来的，甚至认为必然是从中引出来的。我不想否认，我也并非不知道这一点；所以，尼西亚会议之前的教父们之间的差别和会议之后的教父们之间的差别，正是最先引起我关注的所在。

我曾暗自思忖，这一差别必定有其更为特殊的原因；因为，这差别出现得如此突然、如此迅速！不可能是更大的明证逐渐扎根(allmählige Wurzelgewinnung der gröβern Evidenz)的结果。必定是某种外在的原因促成了这种差别。【*591*】

在这里我不由想到，一切异端从来都勤于研究《圣经》，在这一方面，他们真是无可指责，只是，他们在其中探讨的不仅是 quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire(撇开信仰规则而可能提出的疑问)，而且还想根据自己的揣度从中发现这种信仰规则本身。尤其阿里乌派，从一开始便以其诠释《圣经》的特殊才能著称。阿里乌本人……

……(【中译编者按】本文为遗稿残篇，不全，比如这里缺 1。)

2、论奚拉里

在这里我也无须为个别段落多费笔墨，因为，没有哪段话与我相

干。所有这几段话,都只是证明奚拉里(Hilarius)曾熟知、使用和推荐《圣经》。对此我从未否认过;这并非问题所在。问题在于,奚拉里为了什么使用、推荐《圣经》?问题在于,奚拉里使用《圣经》是不是为了从中学习信仰教诲(die Glaubenslehren)?他推荐《圣经》是不是为了让其他人、尤其普通信徒从中寻求信仰教诲?这肯定不是他的目的。

诚然,奚拉里在其《三一性》(Trinitate)的书中援引了大量《圣经》段落。但这只是为了纠正阿里乌派对《圣经》的歪曲,只是为了使之成为天主教教诲的证明,丝毫不是为了使之成为天主教教诲的来源。

正是阿里乌派,正是受到阿里乌派煽动的君士坦丁,[1]强烈要求关于基督神性的争论应该 tantum secundum ea, quae scripta sunt(完全根据成文的东西。【原注】Hil. ad Constantium[《奚拉里致君士坦丁的信》], lib. Ⅱ. §8)来了结。奚拉里对此表示非常赞许,他说:Hoc qui repudiat antichristus est, et qui simulat anathema est(凡对此表示拒绝的,就是反基督的人;凡以此行欺瞒的,必定受诅咒)。他接着还说:Sed unum hoc ego per hanc dignationis tuae sinceram audientiam rogo, ut praesente synodo, quae nunc de fide litigat, pauca me de scripturis evangelicis digneris audire(但我恳请陛下真诚关注这一点,请屈尊驾临正在为信仰问题争论的教会会议,垂听我就福音书所发表的几点意见)。奚拉里的这段话到此为止;不过,我们并未因此而无法确切推知其本来的内容。奚拉里在这里向皇帝说明,信仰教诲不可能从单纯的【*592*】《圣经》文句取得,除非人们同时承认一种为理解有关的《圣经》文句而必须遵循的规则。这种规则如果有的话,只能是在洗礼中赞美和从洗礼中领受信念的信条(Glaubens - Bekenntnis)。这种内在信念,奚拉里说,他并非取自《圣经》,也不需要

① 这里指的是君士坦丁大帝的儿子君士坦丁二世(Constantius Ⅱ, 317 - 361),后者自 337 年起与其父一起执政。

来自《圣经》的外部信念：penes me habeo fidem，exteriore non egeo（我拥有的信仰在我心中，我不需要外在的信仰）。在洗礼中获得的这种信仰，必须被接纳为《圣经》的内涵；除了这种信仰，所有仅仅以《圣经》为基础的所谓信仰是不存在的，因为，即便异端也经常引用《圣经》文句。所以，在相互矛盾的诠释掀起的风暴中，最安全可靠的做法是，返回人们出发的港湾。——人们不难看出，奚拉里这里指的是什么港湾。Inter haec fidei naufragia，coelestis patrimonii jam paene profligata haereditate，tutissimum nobis est，primam et solam evangelicam fidem confessam in baptismo intellectamque retinere（在信仰的这场沉船灾难中，在天国财富的遗产几乎沦丧的时候，我们最安全可靠的做法是，坚持我们在洗礼中认识和理解的最初和唯一的福音信仰）。

难道这就叫做让《圣经》成为唯一的信仰本原？奚拉里是否也认为，没有《圣经》，他根本就不会有信仰？假若《圣经》没有说明他按谁的名字受洗命名，他就没有受洗命名了吗？

3、狄奥多莱

（《教会史》卷一，页7；【译按】指以下为该卷页7的节录）

承担《圣经》诠释的阿里乌（Arius）论及亚历山大（Alexander）[1]时说：θειοιςλογοις ἑπομενος（遵循神性的话语），即没有严格 sacrarum litterarum vestigiis insistens（按《圣经》亦步亦趋）地译出的话语。在更大程度上，θειοι λογοι（神性的话语）意味着神性的【*593*】传统。

---

① 亚历山大（Alexander，公元328年殁），公元311年为亚历山大城的主教，是他的下属阿里乌的论战对手。

基督的宗教

因为父亲要有如此敬拜他的人。

——《约翰福音》4:23

§1 基督是否不仅是人——这是个问题。如果基督是人,他便是个真正的人;基督从不曾不再是人,这是确凿无疑的。

§2 因此,基督的宗教(Religion Christi)与基督宗教(Christliche Religion)是全然不同的两回事。

§3 基督的宗教,是基督作为人本身所认识和实践的宗教;是每个人可以与基督共有的宗教;谁从作为纯然的人的基督身上得到的性格愈高尚、愈可爱,谁必然愈渴望与基督共有这种宗教。

§4 基督宗教是这样一种宗教,它认为基督确实不仅仅是个人,并将这不仅仅是个人的基督本身作为敬奉的对象。

§5 这两种宗教——基督的宗教与基督宗教——怎么可能存在于作为唯一的和同一个身位的基督身上,实在不可思议。

§6 这两种宗教的教诲和原则几乎不可能在唯一的和同样的一本书中。至少基督的宗教在福音书中显然完全不同于基督宗教。【*595*】

§7 基督的宗教以最清楚、最明确的话语包含在福音书中;

§8 与此相反,基督宗教在福音书中如此不确定、如此多歧义,以致很难从中找到哪怕唯一一段这样的话,用这段话,两个人——只要这世界还在——可以得出一致的思想。【*596*】

赫拉克勒斯与翁法勒①

A：请为我解释一下这幅画。

B：这是赫拉克勒斯与翁法勒。

A：这只是向我指称这幅画，并非解释。

B：我没有更深的理解。

A：这就更糟了。瞧，这个人，这个手扶纺杆、身着瘦长女式紫袍的健美男子——

B：赫拉克勒斯。

A：不，不！他是个全新的哲人。那边，那位美丽而威严的女神，一副乐不可支的神态，她是——

B：翁法勒。

A：不，不！她是亲爱的神学。哲人将自己的论证披在了她身上，将一种多纽结的连锁推理（Sorites，【译按】暗喻赫拉克勒斯的多结的大棒）交到她的手里。作为交换，哲学家屈身穿上神学的紫袍，

---

① 【题解】这篇短小对话受德国画家克拉纳赫（Lucas Cranach d. A.，1472－1553）的油画《赫拉克勒斯与翁法勒》的诱发而写成。多数研究者认为，此文写成于莱辛的沃尔芬比特尔时代（1770－1781）。赫拉克勒斯（Herakules）是希腊神话中的大英雄，神勇无敌，为欧律斯透斯（Eurystheus）国王完成12项业绩之后，因误杀其子伊菲托斯（Iphitus）被迫卖身为吕底亚女王翁法勒（Omphale）的奴隶。在翁法勒驾前，赫拉克勒斯也做出了许多业绩，得到翁法勒的钟爱，重获自由。此后，赫拉克勒斯逐渐变得纵欲而懦弱，女王也以屈辱他为乐。翁法勒身穿赫拉克勒斯的狮皮，手持他那一只多硬结的大棒看着他穿着吕底亚女人的长袍为她纺纱。这形象地说明了一种屈辱性的角色变换。克拉纳赫的画表现的便是这一幕。

这袍裹在他健壮的身体上处处绽开——哲人坐在那里捻动着神学的纺杆。

B:翁法勒为什么用多纽结的连锁推理来威胁赫拉克勒斯呢?

A:好让他纺得更细一些。【*659*】

关于士兵与僧侣的对话[①]

A :人们如果想到我们的僧侣多于士兵,不应感到吃惊吗?

B:吃惊? 为什么不为士兵大大多于僧侣而感到吃惊? 这点只适用于欧洲的这个和那个国家,并不适用于整个欧洲。僧侣是什么人? 士兵又是什么人?

A:士兵是国家的保护者……!

B:僧侣是教会的支柱!

A:支持你们的教会!

B:保护你们的国家!

A:……

B:你要说的是,士兵远远多于僧侣。

A:不,不! 僧侣多于士兵。

B:在欧洲的这个和那个国家,你也许有道理。可是,在整个欧洲呢? 当农夫看到自己的青苗被蜗牛和老鼠啃光的时候,对他而言,可怕的是什么呢? 是蜗牛多于老鼠,还是蜗牛或者老鼠都同样多?

A:我不懂这话的意思。

B:因为你不想弄懂。士兵是什么人?

A:国家的保护者。

---

① 【题解】这是莱辛遗留下的两篇残稿,与1777/1778年间写成的对话作品《恩斯特与法尔克》有密切关系。首次发表于1795年出版的《莱辛生平》第二编。本文背景是,当时存在着大量的士兵和僧侣,1770年以前,在莱辛所在的布伦瑞克地区,士兵一度占人口的百分之十!

B:而僧侣是教会的支柱。

A:支持你们的教会!

B:支持你们的国家!

A:你在做梦么? 国家! 国家! 国家在此世给每一个别成员幸福。

B:教会许诺每个人在此世之后得永福。

A:许诺!

B:胡涂虫!【671】

附录

论 莱 辛

巴 特

上文在讨论卢梭之前,我们曾提到双重性,这也特别适用于莱辛:莱辛在18世纪是个臻于完成、又正在完成着的人;在自己的时代,莱辛简直就算个陌生人。没有哪个当时所独有的志趣和意愿方面的特点,我们会在莱辛身上看不到印痕。尤其在神学方面,莱辛恰如卢梭,所有的最后结论都已经得出;那些曾作为悬案期待着一个绝顶聪明和完全自由的头脑来表述和形诸文字的认识和追求,在他那里都最终实现了,且被后世奉为思想史的最终成果。莱辛看到,启蒙运动具有绝对的、道德上的塑造意志(Formwillen),由此产生出对自然逻辑之全能的推崇,理所当然地认可建立在这种逻辑和自然经验之上的世界观;莱辛把这种世界观视为完全可以理解、无须多加考虑便应采取的立场,并成为他从事其他所有事情的自然的出发点。有人从性格和功绩上将莱辛与腓特烈大帝[①]相比,这颇有见地。至少在18世纪下半叶的德国,没有谁像他们两人那样,如此典型地体现了时代精神。

由于莱辛使那个世纪达到了最成熟的形式,他使这整个世纪落在了自己后面。莱辛一生变化不定,看起来令人失望、充满挫折,其程度之激烈,并不亚于卢梭——在那个时代的秩序、习惯和可能性的

① 腓特烈大帝,即腓特烈二世(Friedrich Ⅱ,1712 - 1786),普鲁士国王,1740 - 1786年在位。实行开明的专制统治,倡导科学、艺术事业。

框架内，莱辛完全无法确定自己的位置。莱辛与腓特烈大帝的关系，从理论上讲必然和可能如此，而事实上恰恰不是如此，简直可以说两人根本上就相互搞错了：像许多年轻的同时代人一样，莱辛敬仰和称颂的是一个虚构的、神话中的腓特烈，而非那个现实中的、活生生地生活在波茨坦的腓特烈；从他自身方面来讲，这位现实中的腓特烈自然也根本不可能将莱辛看成其精神之精神、身躯之躯体。与伟大的伏尔泰，莱辛早在年轻时就结下了宿怨——我们会想到卢梭与伏尔泰的关系，晚年的莱辛事实上成为伏尔泰最激烈的反对者——尽管作为批判者，莱辛无疑从他身上学到许多东西。同样，莱辛也是其德意志同胞高特舍特（Gottsched）[①]的论敌，虽然两人孜孜以求的东西非常接近。在神学方面，莱辛不仅是葛茨和正统派的论战对手，也是塞姆勒及其新义论思想盟友的反对者；莱辛之所以维护赖马鲁斯取得的成就，仅仅因为从方法论上对其激进性产生了兴趣，而最终要以辩证方式超越赖马鲁斯，这与基于护教目的而反对赖马鲁斯的人的立场完全一样。诚然，莱辛始终都是启蒙运动最后一位伟大哲人、柏林的门德尔松（Mendelssohn）[②]的朋友，可是，如果后来门德尔松将莱辛与雅柯比（Jacobi）[③]相比，自认为可以用莱辛来维护自己对斯宾诺莎所作的无害的神学诠释，他非常可能会彻底失望，因为，不论是否借助斯宾诺莎，莱辛早已稳稳地走在通向歌德之路的中途，他至少从带浓厚无神论色彩的观点将上帝理解为人类微观世界和宏观世界的内在原则。莱辛处处站在其同时代人行列的最前面，是他们最雄辩、最受敬重的代言人，但也处处准备超越其同时代人的典型立场。所

---

① 高特舍特（Johann Christoph Gottsched，1700－1766），德国戏剧家、作家，对德国民族戏剧的发展和古典主义的形成产生重大影响。

② 门德尔松（Moses Mendelssohn，1729－1786），犹太裔哲学家，18世纪德国最重要的哲学家之一，第一个以当时的哲学概念解释犹太宗教。

③ 雅柯比（Friedrich Heinrich Jacobi，1743－1819），德国作家和哲学家，其情感和信仰哲学成为浪漫派的先声。据认为，其哲学思想包括着后来以存在主义哲学为代表的哲学发展倾向的基本成分。

以，人们只应从由此而决定的种种倾向的辩证关系中理解莱辛。

不只一位现代评论家赞颂，莱辛(1729－1781)是天才，特别具有阳刚之气。只有当人们以卢梭为出发点，这种评论才在事实上具有某种说服力。莱辛与卢梭共同发现了第二维，即与人可能认知和要求的东西不同的人类生存本身。与卢梭相比，莱辛更是一位学者；像卢梭一样，莱辛也是一位道德学家，但也像卢梭那样致力于认识超逾了科学和道德的东西。与卢梭相比，莱辛更少强调心灵和情感，但恰恰在关键地方，也并没有少强调心灵和情感。莱辛具有冷静的头脑，在他身上从不会发生卢梭身上以急风暴雨之势发生的那种反科学和道德的心灵革命，因而，也不会产生卢梭特有的种种自我心理以及政治和教育的梦想和计划。从卢梭走向莱辛，便是从朦胧的晨昏走向几乎令人目眩的晴朗正午。不过，致力认识内在的生存空间及其作为整体之源的意义，由此获得在与外在世界的关系中可以享有的自由，也是莱辛的特点。对他而言，终极现实也是自我与客体的那种自由的、动荡的共在(Zusammensein)，在这一共在中，自我始终，且总是主宰。不过，卢梭对这种自由的独特运用在于，从外而内、从客体到返归自我，莱辛则乐于将这种自由作为联系、行动的自由来享用。卢梭似乎总在想摆脱对象，莱辛好像时时在寻找对象，同时又从未错过随之出现的矛盾，从未重新回到年长的同时代人有的那种天真的个人主义。卢梭是抒情诗人，莱辛是戏剧家，这就是他的“阳刚之气”可能要求的东西。然而，卢梭和莱辛的立场都是一种既广且深的理性主义，并朝着独立的和保持独立的生存意识的方向行进。卢梭的怨恨容易给人以幼稚印象，莱辛的悲愤显得成熟，然而，从中流露出的东西却是一样的——18世纪中叶的新的生活情感。

戏剧和戏剧评论恰恰成为莱辛外向的生平业绩达到的顶峰，绝非偶然。在他看来，正如在其未能完成的《拉奥孔》续篇中所指出的，戏剧之所以是文学、乃至整个艺术的最高式样，乃“因为一切艺术必须力求直接表现自然，诗艺仅仅能够靠话语来间接描写和表现，只有在戏剧中，诗艺才上升为对生活、对演进着的行为，对正在进行

中的言说、情感和激情的真正摹写或者模仿”(Schrer - Warzel,页353)。这就是为什么,莱辛恰恰对戏剧感兴趣:戏剧(与法国古典主义相反,莱辛立论的依据是索福克勒斯和莎士比亚)可以被认为是对某种行动的文学描述,这一行动的个别成分经描述而形成一个统一体,所以,戏剧作为行动的个别成分通过其相互间的联系必然成为对参与人物之本性的必要表达,这就是说,从本质上得到表现的,是这些人物的心灵活动,这种心灵活动的景象不可避免地在观众内心引发共鸣和同情,从而迫使观众认识到,在同一情况下,处在同一心境中,他们也必然会像剧中人物那样行动。由于戏剧所应引发的并非对这一或那一悲伤或欢乐事件的单纯观赏,不是将事件本身,而是将作为启示的事件演示给人,并通过这种演示在另一些人的心灵中唤起同感,也就是说应使这另一些人参与演示的事件,莱辛让自己的戏剧具有接近生活的素材、紧凑的布局和情节、简洁而意味隽永的对白,这一切令其同时代人耳目一新。这样一种艺术大胆地一举在由人的行动构成的事件中将人本身动荡多变的天性作为其专注的对象。从莱辛的这种艺术观中,我们同时可以看到其人生观最深层的内涵:人、人的行动,或者反过来说,行动、作为人的行动的行动,是莱辛的特殊问题和主题。

我们正好可以由此出发,直接观察特别使我们感兴趣的莱辛对新教神学史的贡献。在其早年和晚年的日子里,这个萨克森的牧师之子在神学领域不仅顺便地、而且以如此高昂的激情和如此广博的专门知识参与其事,以致人们很可能会问,他怀着固有的中心兴趣所参与的,是否就在于此而并非在艺术和艺术理论领域。至少在其一生的最后十年,哪怕从外表上看,占据着莱辛的是神学论题而非其他。我们拥有莱辛青年时代写的一系列关于教会史和宗教哲学的极富个性的论文和论文残篇,他迈出的关键一步——人们将这一步称为“新教神学和教会历史上最重大的事件之一”(Schrer - Walzel,页357)也许有些夸大其词——发生在1774至1778年间。莱辛发表了一系列汉堡的东方语言教授赖马鲁斯(1694年生、1768年殁)于

1767 撰写的《为理性的上帝崇拜者辩护》一书的残篇——佯称取自他所管辖的沃尔芬比特尔图书馆藏书。作者决定不发表这些手稿，作者去世后，莱辛大概从同时与门德尔松和雅柯比交好的死者的聪慧的姐妹埃丽赛·赖马鲁斯(Elise Reimarus)手中得到了这些手稿。莱辛所发表的残篇以一种在当时的公开讨论中——至少在德国——从不曾有过的尖利语气阐释了对所有启示、尤其圣经-基督启示的必然性和可能性所抱的基本否定态度，其背景是对一种纯自然的宗教——即表现出普遍的、永远适用的人性的可能性的宗教——的理解，这种宗教被认为是所有历史的、实证性的以及所谓启示的宗教的基础，却在所有这些宗教中或多或少遭到了败坏，因此，理性的上帝崇拜应从各个方面返归这种自然的宗教。从卢梭在此前不久写成的萨伏依的副牧师的忏悔中，我们所看到的基本上是同一种宗教。

莱辛连续评论了发表的这些残篇，在评论中——正如《反对意见》这个标题说明的那样，莱辛陈述了他对赖马鲁斯的许多看法的具体反对意见，但也表述了他对某些部分的赞赏，尤其肯定了赖马鲁斯提出的问题在原则上、方法论上的高度重要性。残篇的发表迅即引发激烈的批驳文章，这对莱辛可谓正中下怀，随之在一系列著名的论战文章中就论题进一步阐发了自己的见解(《论圣灵与大能的证明》、《约翰遗言》、《第二次答辩》、《一个譬喻》、《原理》、《驳葛茨》等)，与其说是为赖马鲁斯辩护，毋宁说是攻击和揭露赖马鲁斯的批驳者。1778 年，布伦瑞克检查当局明令禁止继续发表残篇和争论，这未能阻止莱辛：1779 年，他在其最成熟的剧作《智者纳坦》中对自己在这场论战中臻于成熟的关于自然宗教与实证宗教之间的关系的看法作了经典性表述。除了《智者纳坦》，1780 年发表的《论人类教育》这一论纲性文章，是对这一看法最后的系统阐释，这篇文章的真实性有争议，但其内容完全符合莱辛的其他观点，所以，该文是否以及在多大程度上按照莱辛通常的喜好在这里也许还可能让另一个——人们曾考虑这个人是年轻农夫泰尔(Albrecht Thaer)——作为见证参与其事的问题，事实上便多余了。

如果要明白作为神学家的莱辛的意图，就得从一个事实出发：当时神学上的新义论者的所有观点——包括赖马鲁斯激进的渐进突变为理性主义的新义论，全都在莱辛自己的观点中有所反映并得到扬弃。莱辛青年时代的神学论文便证明他正是由此而来，而且，我们从《智者纳坦》、从《论人类教育》仍可清楚地看到他的这一渊源。如果将莱辛的整个神学展示开来，人们便会径直看到，莱辛是一个特别有胆识、先进而最终仍然典型的新义论者。作为新义论者，年轻的莱辛就曾认为，基督宗教并不是“人们出于忠诚和信仰从其父母接受而来的”事业。①

> 一个像你这样的人
> 不可停留在生之偶然将你
> 置放的地方；你即便停留，
> 也是出于一个非凡者的认识、理由、选择。

这是萨拉丁对纳坦说的话（第三幕第五场）。早在1751年，莱辛就认为，非同寻常的行为就是“独立思考，并敢于反对为人认可的偏见”，就是“自己确认自己的信仰”，方法是以宗教对话的形式比照考查不同的宗教，这正是他25年以后在《智者纳坦》中实际描述的方法（卷Ⅰ，页25、33）。1760年，莱辛激励自己说：“作为一个诚实的人，我对自己说，你要经受这种考查！你要处处用自己的双眼去看！不要丑化任何东西！不要美化任何东西！推论依势流动！就任其流动！不要阻挡、不要驾驭它流动！”（卷Ⅰ，页222）直到1778年，莱辛仍然宣称，自己的义务是，“用自己的双眼去审视 quid lipuidum sit in causa Christianorum（基督宗教是怎样流动的）”（卷Ⅳ，页166）。

如果听一下青年莱辛对那种所谓的宗教徒的愤懑，我们便听到了18世纪整个神学典型的道德主义主题：“那种人头脑里装着、嘴

---

① 《给父亲的信》，1749，引自 Chr·Groβ 编，《莱辛神学论文集》，卷Ⅰ，页8；【译按】以下随文注卷数和页码。

边挂着——却往往并不理解——基督教教诲的原则,他进教堂,参与一切仪式,因为这些都是习惯";他憎恶那些以其"表演"显示"他们是多么正直的基督徒"的"绝大多数"(《给父亲的信》,1749,卷Ⅰ,页8)。从纳坦爆发式吐出的那段名言(第一幕第二场),我们重又听到这一主题:

你明白虔诚的狂热
比善的行动更加容易,
怠惰者喜欢虔诚的狂热吗?
他可是仅仅为了——尽管他这时
还没有清晰地意识到这个意图——
不必去做善的行动呵!

当我们发现(《论人类教育》§74)原罪的真理被作如下表述的时候,便可以听到他从新义论观点对原罪教义的摈弃和所作的众所周知的新解:在其作为人的初始和最低级阶段,人绝对不会主宰自己的行动,他还不可能遵守道德法则;在谈到原罪时他说,原罪在于"我们的感性欲求,在于我们关于一切如此清晰的认识的模糊观念的力量",这是一种"我们必须在我们自身"削弱的力量,一种我们甚至"既可用来行善也可以作恶的"力量(卷Ⅱ,页265)。因此,《智者纳坦》中的人物(除了可恶的教长)也全然是"可爱、出色的人",在做完不太光彩的事以后,他们很善于自我安慰:

我犯下过错有什么可羞的?
难道我没有改过的坚强意念?(第五幕第五场)

正是由于这个缘故,关于通过神子赎罪的教义的真理(《论人类教育》§75)应在于:上帝考虑到自己的儿子,按莱辛的说法即考虑到他自己的、抵消着个别人的不完美的完美性,仍然不理会人原初的无能状态而给人制定道德法则,这就是说,他并没有将人排除在道德

上的永福之外。对于从信仰来辩解的教义,在这里只剩下了愤怒的讥讽:“你将天堂和地狱的钥匙交给信仰;而对于美德足够幸运的是,您以精确计算出的危难迫使它成为信仰的应急奴婢!对神圣幻觉的崇拜在您那里无须正义便使人得到超度,而正义没有这种崇拜却一事无成。多么玄妙哟!”(卷Ⅰ,页39)与此相应的是一种基督论,其中心命题在于一种最明确、最清晰地包含在福音书中的“基督的宗教”的主张:“基督的宗教是作为人的基督自己认识和施行的宗教,是每个人可以与他共有的宗教,每个人从作为单纯的人的基督所得到的性格愈高尚、愈可爱,便必然愈希望与他共有这种宗教”。与此相反,“基督教的宗教则完全不同,其本质在于承认基督高于一个单纯的人,这是真理”(卷Ⅳ,页248)。莱辛在写这篇未完的文稿时认为,一个人同时有这两种宗教,是不可思议的。

此外,从青年莱辛写的各种各样的“正名”文章——即他为某些受官方新教教会史编者不公正对待的历史人物的辩护文章中,我们看到了地道的源于阿诺德(Gottfried Arnold)[①]的18世纪的典型文风。得到他辩护的有:文艺复兴时代的哲人卡尔达诺、天主教论战家科赫劳斯(Johannes Cochlaeus,【译按】1479-1552,路德的激烈反对者)、16世纪下半叶转宗伊斯兰教的三位一体论反对者诺依泽,以及类似的人物。在1750年关于赫恩胡特人的一篇可惜在最初几段就中断的未完稿中,莱辛对这个团体备加赞赏,并加以比较,认为它犹如苏格拉底之与背离其宗师纯朴风格的学生柏拉图和亚里士多德、笛卡儿之与只填充头脑而让心灵空虚的哲学家莱布尼茨和牛顿、“亚当素朴简单并富有活力的宗教”之与犹太教、基督的和第一世纪的基督教之与中世纪的基督教、宗教改革运动初期之与圣餐争论之后发生的一切(卷Ⅰ,页204)。相反,莱辛却以十足新义论者的怀疑目光和尖刻语言来说明传统的教会史编者习惯上肯定的历史现象。

---

① 阿诺德(G. Arnold,1666-1714),新教神学家,在其《公正的教会和异端史》一书中,他站在异端和神秘主义者一边,称他们是真正的基督徒。

只要你乐于向我描绘
你那些宗教英雄,我何时
不是全神贯注地倾听?
我不是一直景仰他们的行为,
为他们的受难不时时在落泪吗?
可在他们身上,信仰似乎并不是最符合
英雄的东西。(《智者纳坦》第三幕第一场)

这是以众所周知的跨宗教思想教育出来的雷莎对达雅说的话。青年莱辛并不掩饰自己所观察到的东西;在被人大为颂扬的早期基督教英雄中,“有些人并非殉道者,倒应被称作傻瓜和疯子”。莱辛并不隐瞒自己的看法:“一种可爱的幻想同样可以做到光辉灿烂的真理所做的事情”(卷Ⅰ,页35)。关于古代基督徒受迫害的事,莱辛认为,不仅应说明它并不像人们习惯上表述的那么普遍和可信,而且还要问清楚,基督徒对此是否真的没有一点儿责任?他们那些令人反感、在罗马曾一度被禁止的夜间集会不应受到惩罚吗?“因为,他们的宗教根本不需要这类集会,为什么要跑到一起呢?为什么一群群男女老少要在夜间搞集会?这当然会引起尽职的警察怀疑”。还有他们的聚餐会!“这种神圣的豪饮狂嚼为了什么?”(同上,页231)在《为科赫劳斯正名》(1754)一文中,莱辛再次让人十分清楚地看到,他认为,16世纪的宗教改革运动虽然——历史地看——做的好事可谓无限之多,但其根由却是一场“僧侣吵架”——奥古斯丁修会与多明我修会之间的吵架(同上,页82)。与此相关,还有在《智者纳坦》中对教会长老的漫画化,自然还有作为这幅漫画形象底本的另一漫画形象——他的对手葛茨;莱辛在论战文章中对这个人物既有文学上的塑造,也有忠于现实的描绘。

在对教条和教会史的这种批判背后,完全可以肯定——像赖马鲁斯的著作一样——正是对启示概念本身的批判。莱辛从根本意义上让人只对“自然宗教”承担义务,即认识上帝,自己形成关于上帝

最恰当的概念,在一切行为和思想中都遵从这些最恰当的概念。于是,人们只是从社会学意义上,“从常理上”(Konventionell)有必要在这种自然宗教之内了解某些事物和概念,将以自然方式认识到的宗教真理经由其自身具有的力量和必然性赋予那些突出的事物和概念。“人们必须用自然宗教架构……一种实证宗教,正如人们用自然法架构……一种实证法那样”。“这种实证宗教通过其创始人的威望而获得认可,后者宣称,它的常理(das Conventionelle)来自上帝,只是间接地靠上帝的中介,正如其本质性的东西靠每一个人的理性”。实证宗教本身的内在真理只可能存在于其实际的不可或缺性,而不会在其他什么地方。“因此,一切实证的和启示的宗教既是真实的,又是虚假的”:如果关于非本质的东西的常理处处都是必然的,它们便是真实的;只要每一个这类常理意味着对本质性的东西的削弱和排斥,它们便是虚假的。“最好的启示的或实证的宗教,恰恰最少对自然宗教常理的添加成分,最少限制自然宗教的有利影响”(《启示宗教的形成》,1755－1760,见卷Ⅰ,页219)。1760年,莱辛的语调更尖刻,这使人想到伏尔泰的宗教批判风格:

> 这是一个新的宗教创始者真正的绝招。他绝不会说:“来,我要向你宣讲一个新宗教!”因为,这会在众人当中引起恐慌。他开始宣讲时,总是委婉地、作为一个关心朋友的幸福的人悄悄吐露对寻常宗教的种种疑虑。从疑虑发展成明确的论断,从明确的论断产生自愿分离,开始零零星星,最终及于整体……对于新宗教创始人而言,争取最初几十个信徒,争取相当盲目、顺从、富有激情的信徒,是最困难的事。可是,只要他有了这些信徒,事情便顺利起步了……谁自认为已达到彻悟,他会不愿意使他人彻悟吗?最无知、最单纯的人在这种事上总是最卖力……尤其女人!众所周知,所有新宗教和新宗派的头领,像已经在天堂的……原初的宗教创始人一样,多么善于有效地利用这些人呵。(卷

Ⅰ,页234)

与这一历史的分析相应的,是1754年提出的对启示的事实上的贬低:

> 他们全都以更高的启示为依据,而这种启示的可能性根本尚未得到证实。他们自称靠这种启示接受了种种真理,可是,这些真理也许在另一个可能的世界会是真理,只是,在我们这个世界上却不可能成为真理。他们本身明白这一点,因此将这种真理称为奥秘——一个自身同时包含着对自己的反驳的字眼儿。我不愿向你点出他们的名字,我只想告诉你,正是他们制造了关于所有具有神性的东西最伟大和最感性的概念;正是他们从不容许普通民众以得体的方式感念自己的创造者;正是他们误导精神进行无成果的思考,并为它描绘出一个你们称做信仰的怪物。(卷Ⅰ,页39)

所以,莱辛就奇迹所作的判断,在内容上也与人们从赖马鲁斯的书中读到的有关段落完全一致:“只有必须说服人们相信不可思议的事物的人,才需要行神迹,以便用另一不可思议者使这一不可思议者能够成立。谁要是说,每个人自身就拥有检验教义的手段,那他就不须行奇迹”(卷Ⅰ,页40)。傻乎乎的基督徒达雅问道:一次未预料到的得救宁可归因于天使,也不归因于一个人,并由此而感到更接近上帝——这场得救事件不可思议的第一原因,这是否有害?她从智慧的纳坦得到的回答是:

> 自豪!只有自豪岂有他哉!
> 铁锅愿意让银钳从炉火里取出,
> 自己便也觉得是一只银锅了,呸!
> 你问,这是否有害?有什么害?

我只能反问,这有什么益?
你所说的“感到更接近上帝”——
这要么是无稽之谈——
要么是对上帝的亵渎。——(第一幕第二场)

所以,这是有害的,因为这——于是我们重又走到莱辛思想之线的起点——使人在本应直截了当行善举的时候陷入了虔诚的狂热。

人们必须把握住莱辛这条思想之线的存在以及论说始终如一的明确性和坚定性。人们一定要看到,前面引用的青年莱辛的几段话——尤其那些最有力的段落——出自他身后被人发表的神学遗作,严格地说,这是他曾思考和记载下来的东西,但并未说出其固有内涵。人们首先必须注意,我们在这里只是讨论莱辛神学思想的一条路线。谁要把他固定在这条路线上,谁同样会像无视这条路线的人那样误解他。莱辛完全可能用另一种方式论说,而且也确曾用另一种方式论说过。他在启蒙运动中的盟友尼柯莱非常了解他,尼柯莱曾写道:“莱辛无法忍受武断(Allzudecisive),在社交或者学术交谈中往往偏向弱者或者为某人积极反对的一方”。柯莱对此还有个精妙的批注:“莱辛的朋友中,有许多人都记得他在七年战争中的立场:在莱比锡逗留期间,他在社交场合总是支持普鲁士,一到柏林,就站在萨克森一方。因此,莱辛在两个地方都遭到那些在战争期间变得颇为激进的真正爱国者的强烈憎恨”(《1777 年致尼柯莱的信》,卷Ⅳ,页 267)。不仅作为戏剧家,而且作为著作家,甚至恰恰作为神学著作家,莱辛无疑乐于在社交场合保持这种态度。这样一来,至少在他在世之时,莱辛的态度给人的印象在具有自由思想的人们当中必定是保守思想家的形象了。可是不然,我们且听听他同样十分肯定的声明:莱辛所指和所要求的——虽然人们根据以前说过的话可能期待另一种情况——恰恰不是他那个时代的“理性的基督教”。“可惜,人们本来就不明白,既不知道他的理性何在,也不知他的基督教何在”(卷Ⅱ,页 103)——我们从中可以听出莱辛对这个论题的

嘲讽。莱辛根本不爱他们,不爱那些我们认为必定为其顶尖人物的人们,那些“做神学家太欠缺、做哲学家也远远不够的新潮的教士们”(《1777 年致尼柯莱的信》,同上卷,页 11)。不错,莱辛想成为一个启蒙者,尤其在宗教方面。“我如果在自己弄墨涂鸦时追求其他东西,而不是为推进那一伟大目的的实现而助一臂之力,我便会觉得自己可耻可憎!不过,请让我以自己认为可能的方式做这件事”(《1774 年给弟弟的信》,同上卷,页 11)。

与被他突然如此严厉拒绝的新义论者相反,莱辛自己的方式是怎样的呢?他为什么觉得,这些人既不配当神学家,也没有资格做哲学家?莱辛对葛茨提出抗议说,他对路德宗教会并不比葛茨差,虽然他个人认为可以对这个“被误解的伟大人物”提出诉求,这话是什么意思?“某人愈言之凿凿地向我证明基督教,我愈感到疑惑;某人愈肆无忌惮、洋洋得意践踏基督教,我反而愈感到至少要在我内心里维护基督教”(卷Ⅳ,页 169)。莱辛的执拗态度恰恰指向我们自以为看到的他双脚所站的地方,他的这种态度的内涵是什么?回答令人颇为费解,却足以说明一个完整的莱辛:

> 共济会员静静地期待着太阳升起,并一直让烛光亮着,只要它还能够燃下去——他听任烛光熄灭,烛光一旦熄灭,便让人察觉到,有人必然会重新将残烛点燃,或者再插上一支新烛,可这并非共济会员的事。(《恩斯特与法尔克》)
>
> 当心呵,你这更有才智的个人,你这在读完这基础读本(犹太-基督教的启示!)最后一页顿足亢奋的人,当心不要让你较差的学友察觉出你所嗅出或者已经开始看见的东西。在他们,在这些较差的学友跟上你以前,你最好回过头来再读一遍基础读本,考察一下你认为是方法的变化、教学法的权宜措施的东西是否真的不是某种深一层的东西。(《论人类教育》§ 68-69)

另外,关于正统派和新义论之间关系的具体评说:

> 我要求保留的,不是早已不可再用的脏水,我只愿看到,在了解到从哪里可汲取更洁净的水以前,人们不要过早地倒掉它;我只是不愿看到,人们不假思索地倒掉它,在此之后却让孩子在粪水中洗澡。他们——我们这类新潮神学取代正统派——不是粪水取代脏水,还会是别的什么吗?……我请求你,亲爱的兄弟,更仔细地了解一下这一点,少去注意我们这些新神学家们所摈弃的东西,多去研究他们要用来取代这些东西的东西!我们都一致认为,我们旧的宗教体系是错的;可是,我却不愿附合你说,它是笨伯和半吊子哲学家拼补起来的货色。我不知道世界上有什么东西比它更能让人的机智得到展示和训练。笨伯和半吊子哲学家拼补出来的东西,是人们现在要用以取代旧体系的宗教体系,它对理性和哲学的影响,远远超过旧宗教体系妄图达到的程度。你会责怪我为这旧体系辩护吗——我邻居家的房子岌岌可危,如果他要拆除,我愿真诚帮忙。可是,他却想完全毁掉我的房子,然后来支撑和加固他自己的房子。要么他应维持原状,要么我将像对待我自己的房子那样对待他的岌岌可危的房子。(卷Ⅱ,页11)

这就是莱辛的理由,他不仅藉此继续以共济会员的方式闭口不谈他内心对正统派神学的看法——“智者不可说出他最好对之保持缄默的东西”(《恩斯特与法尔克》,2),而且让自己的启蒙派朋友感到震惊的是,莱辛有时直接袒护受到攻击的正统派神学或者古老的教义学。毫无疑义:莱辛并不认为正统派的观点以及它以之为基础的整个犹太教-基督教的启示是绝对的;相反,整个犹太教-基督教的启示是可以被超越的。犹太教-基督教的启示并非正在升起的太阳,而是暂时还在闪亮、有朝一日将熄灭的人造光;它是不洁的水,可以被看成是一幢幢岌岌可危的房子,并非人类为了达到自己的得救而

应该知道和将会知道的终极性的东西，毋宁说只是一部人类用来为终极做准备的基础读本。莱辛知道，自己的这种批判性认识与新义论者是一致的。莱辛认为，人们就这一方面所可能知道的一切，他也知道。然而，如果有人说，太阳已经升起，清洁的水已经备好，人们可以用一堵墙将摇摇欲坠的房子变成一幢新的，换言之，犹太教－基督教的启示事实上已经过时，已经被某种更好的东西替代——这些却是莱辛所否认的。与新义论者的理性基督教相比，犹太教－基督教的启示只要得到正确的表述，始终还是较好的和较强大有力的一方。这种既不再具有基督教性质、也并不富有理性的理性基督教，是一种折衷性的东西。因此，在实践上若当真根据那种批判性认识而想立即废除基础读本，便是毫无意义的。只有当较好的已经来临，太阳已经升起，清洁的水已经流来，旧房子实际上可以拆除的时候，这么做才有意义。尚缺乏作为启示替代物来推荐的东西，这一事实证明，当前还未发生上述情况，启示还没有终结。所以，智者，即莱辛心目中的共济会员虽然知道新义论者所知道的一切，却不会加入后者对教会和教义发起的攻击。莱辛仍抱有希望，对自己的事确信无疑："启示真理发展成为理性真理是绝对必然的"(《论人类教育》§76)。

> 难道人类达不到这一最高的澄明和纯洁阶段？永远、永远达不到？至善者啊，不要让我想这种亵渎神明的事！——教育有其目的，不论对人类还是对个别人。凡被教育的都将被教育成某种东西。(同上，§81－82)
>
> 它必将来临，新约基础读本中许诺给我们的那个新的永恒福音时代必将来临。(同上，§86)

正是期盼和认知到这一点的智者，才可能会等待。

> 迈着你那令人察觉不到的步伐行进吧！永恒的天意！只是，切不要因这种悄然不可察觉而让我对你产生怀疑！切不要让我对你产生怀疑，哪怕当我觉得你的步伐似乎在

> 后退！——最短的线并不见得真的始终是直线。你在你永恒的道路上要顺访如此多的地方，要如此经常地离开正路！——假若说可以确定那推动人类趋近其完美性的缓缓滚动的巨轮是由众多转动更快的小轮驱动的，其中每一个都为此而提供自己的力量，这不对吗？（同上，§91－92）

由此产生的结果实际上便带有某种程度上的必然性：莱辛必定对启示怀有一种积极兴趣，这种兴趣表现在整个他所认识、所承认和所表达出的相对性之中，他看到，从他自己的立场出发，不仅真正能够完全容忍和作为事实接受启示信仰，而且自己还可以思考和说明，它 rebus sic stantibus（在具体情况下）怎样才可能得到最得体的表达。

由此首先可以看到，在残稿之争中，莱辛关注的究竟是什么。莱辛的确以自己的方式维护着路德宗教会，却又并未因此有损启蒙运动。作为一个智慧的启蒙思想家，莱辛悖理却又非常深刻地指出，直线并非最短的线，他知道，永恒的天意必须偏离正途，以便推动那些驱动着缓缓滚动着的巨轮的众多转动更快的小轮；这样一个人可能，不，应该说必然在事实上关心路德宗教会。莱辛才真正知道，自己有能力、也有义务向路德宗教会提出忠告。在残稿之争中，莱辛所要求的是：以睿智的启蒙思想家、真正的共济会员的高瞻远瞩对教会、对基督教、对基督教神学提出忠告。忠告它们，应采取何种态度对待这些必定可被超越、必定将被超越但暂时尚未被超越的东西，应如何以这种态度证明尚未被超越的东西。使莱辛感兴趣的，是赖马鲁斯对所有启示、包括基督教启示的批判。这种批判是时代的标志，从而使他感兴趣。所以，莱辛的戏剧历史观中也许不乏某种程度上的千禧年主义（Chiliasmus），[①]因为，卡尔达诺的一段话似乎给他留下了深

---

① 千禧年主义：系古代教父根据《新约启示录》和《旧约》对弥赛亚未来王国的预言作的推想，认为基督在世界末日之前，将直接和复活的义人一起建立一个持续一千年的和平王国。

刻印象，其中说："Necesse est anno Christi millesimo octingentesimo magnam mutationem futuram esse in Christi lega（1800年前后，在基督宗教中将发生一次非常重大的事变）"（Ⅳ，页250）。鉴于这一预言，莱辛并非不可能认为，与人类教育趋于完成——即与启示在事实上被超越——有关的终极事物的出现已经临近。尽管如此，莱辛对赖马鲁斯感兴趣，并不是像一个庸俗的有启蒙思想的人那样对赖马鲁斯感兴趣，以为在超越启示信仰之路上会带来简单的进步，莱辛恰恰否认，通过单纯批判便可能达到这样一种超越；莱辛把赖马鲁斯看作一个机会，启示信仰只要还没有被超越，便必须面临这个机会，以验证其暂时的真理和地位——作为一种化学检验，对此，启示信仰、教会、神学必须以某种方式——只要其临终钟声尚未敲响——作出反应。从这个意义上讲，莱辛对赖马鲁斯感兴趣，的确是由于教会的缘故。所以，他在残稿之争中所说的，的确是针对神学家们而发的。在这场争论中，他对神学家们表现出的激动情绪和愤怒大感惊异，他认为，他们没有以唯一可能的方式作出反应；他们不理解自己被问及的问题和必须对此作出的回答，不理解自己本身和自己的事；他们错过了时机（Kairos），[①]错过了出现在他们眼前的重大考验机会。于是，莱辛这位启蒙思想家，这个确信所有启示真理有朝一日都将演变和化解为理性真理的人，不得不告诉神学家们，在事情还没有发展到终点时，他们应采取什么态度！从莱辛的立足点看，这便是残稿之争的问题、恼人的幽默和令人扼腕的悲剧性。

赖马鲁斯残稿讨论的是什么呢？从莱辛的观点看，这是一个历史学家对启示之历史可能性和现实性提出的历史质疑。这位历史学家是否知道，莱辛问，绝不可把启示——假定有这类东西的话——当做历史值来提出历史质疑呢？但在这一论题上，莱辛针对的并非赖马鲁斯，而是路德宗神学家们。因此，更促使莱辛反复思考的是另一

---

① Kairos源于希腊文，意为有利机会。基督教用以指永恒以令人感到震惊的方式进入人的意识的那个时刻；西方哲学用以指内在的、创造性的关键时刻。

个问题:这些神学家们是否知道,绝不可把启示当作历史值从历史角度来论证、解释和辩护呢? 由此看来,莱辛尽管认为启示在原则上可被超越,尽管完全像赖马鲁斯一样,他了解对启示的历史可能性和现实性存在着种种异议,却并未由于对教会所坚持的启示现象之种种自然的解释而感到困惑,就这一论题而言,他也同样认为:启示无论如何都必须被理解为一种其依据包含在自身之内的事实,一种从历史上既不容质疑、也无从论证的由自身确定的事实。莱辛认为,他在这一点上与前几代神学家们——16 和 17 世纪的正统派神学家们——是一致的,后者虽然提出了历史证明,但往往并不太强调,只是顺便为之,他们并不认为,可以和应该循着这条途径证明启示之为启示。

然而,莱辛却看到,自己与他那个时代的神学——而且恰恰与自称为正统派的神学并不一致(卷Ⅲ,页 107)。这种神学以其对启示的历史辩护——莱辛明确将这称为一种"神学上的革新",他对葛茨提出的关键性指责就是,后者应对这种革新负责——来回答对启示提出的历史批判,这种回答损害而且也显然误解了神学自己的事业。这一点,而且,最终只有这一点,才是莱辛在这场斗争中的整个论战的锋芒所向。

> 那些人大概会感到羞愧,因为他们得到他们的神授宗,他们的教会不应让地狱之门得胜;于是,他们十分天真地相信,这种事不会发生,只可能是他们战胜地狱之门!(卷Ⅱ,页 287)
>
> 人们何时才会不再将这整个永恒系于一根蛛丝之上哟!——经院教义学从不曾像历史诠释学现在每日每时做的那样,给宗教打下如此深的伤口。(卷Ⅲ,页 34)
>
> 伟大的上帝呀! 在这片淤泥上,就在这片淤泥上呀——虽然其中也有些许金沙——我的邻居执拗而灵巧地移来他已完工的信仰大厦! ……上帝,上帝呀! 人们将一

> 种他们希望藉以达到永恒幸福的信仰建在了怎样一个基础之上哟！（卷Ⅲ，页 89 及下页）

莱辛将神学上的护教士比为在一座虽然奇异却完全适宜居住的宫殿里的居民，这些居民拥有不同且似乎相互矛盾、据称都出自原初建筑师的平面图，他们看不懂这些图，一再为哪一份是真正的平面图争辩不休。少数几个人觉得好笑，使其他人感到光火的是，他们并不参与这场争辩，只是满足于他们所享受的快乐，因为他们——不论平面图如何——在事实上可以居住在这座宫殿内。

> 有一天，当关于平面图的争论被搁置下来而近乎止息的时候，午夜时分，突然响起守夜人的呼喊："失火了，宫殿失火了！"人们做些什么呢？每个人都从床上一跃而起，大火好像不是在烧宫殿，而是在烧自己的房子，每个人都立即奔向他自认为拥有的最珍贵的东西，奔向他的图纸。"先把它救出来！"每个人都这么想；"宫殿是烧不掉的，它在这上面呢！"于是，每个人都拿着自己的图纸跑到街上，不是赶忙去救宫殿大火，而只是首先想在自己的图纸上向别人指出，宫殿哪一部分失火了。"瞧，邻居！火在这儿！从这里最容易救火！"——"不，是这儿，邻居！"——"您两位想到哪里去了！火在这儿呢！"——"火怎么会在那边烧起来？火在这边，肯定在这边！"——"不论谁，快到这边来灭火！我这里够不着！"——"我这里够不着！"——"我这里够不着！"假若这宫殿果真失火，在这激烈争吵的过程中，宫廷真的会烧成一片废墟。——然而，这是惊惶失措的守夜人误将北极光看成了一片火焰。（卷Ⅲ，页 95 以下）

让关于启示的历史证明待在它们愿意待的地方吧！"假若它们最终重又被放回它们 50 年前曾在其中存放过的武库的角落里，难道会是一场巨大灾难吗？"（同上，页 34）为什么它们是多余、有害的呢？

为什么神学的护教士们所使用的理由是凭空罗织的东西，是烂泥、是建筑图纸，最终对宗教是危险的呢？因为，他们将关于启示的真实性和现实性的问题推上了一条它在其上恰恰无法得到肯定回答的轨道。启示的历史证明即得到实现的预言和已发生的奇迹的历史证明。这类证明恰恰不可用来证明启示。因为，这样一种证明必然缺乏启示证明应具有的确定性。“我们亲身所经历的、得到圆满实现的预言，不同于我从历史上所知道的其他人自称经历过的、圆满实现的预言。我亲眼所见并有机会亲自检验的奇迹，也与我只是从历史上了解的其他人自称目睹和检验过的奇迹有别”（同上，页9）。关于后者的最可靠的信息，并没有使我关于它的知识更可靠，以致超过关于历史上记载的事物的知识可能达到的可靠性；人们不可以像有权在历史上得到证明的真理之上立论那样，将它作为立论依据。没有任何历史真理——哪怕得到最有力的证明的历史真理，能够被演示出来。既然“没有任何历史真理能够被演示出来，那么，也就没有任何东西能够通过历史真理被演示出来了”（同上，页11）。以那种历史真理——假定并承认它是这类真理——“过渡到完全另一种真理并要求我据此来改造我的一切形而上的和道德的概念……如果这不是一种μεταβαοις εις αλλο γενος（向另一个种属的过渡），我就不知道亚里士多德对这个词作何理解了”（同上，页13）。“这，这是一条可憎的、我无法逾越的鸿沟，尽管我曾多次认真地尝试跳越。如果有人能够帮助我跳过去，他尽可以来，我请求他，我殷勤恳求他，他将为此而得到上帝的酬劳”（同上，页13）。

现在来讨论莱辛的积极命题——他认为自己可以向神学提出的更好的建议。莱辛叹息无法从历史证明向启示信仰过渡，而这种感叹其实并不真实。莱辛完全无须提出他在上述命题中所说的在他看来不可企及的东西，他只是想向神学家们说明，对于他们来说，这不仅不可企及，事实上也不必要，为了自己的事业，神学家们应放弃历史证明。难道“我认为一个几何定理是真实无误的并非因为它得到演示证明，而是由于它载于欧几里得的书中”吗？“人们尽可以认

为,几何定理载于欧几里得的书中,这可能是它之为真的有依据的预先判断。然而,出于预先判断而相信真理与为了真理本身而相信它,是截然不同的两回事"(同上,页127)。一位有学养的神学家要是成了历史学家,最终会因一场进攻——如赖马鲁斯所发动的那种进攻——而陷入窘境。

> 可是,基督徒也会吗?当然不会!看到自己为宗教奠立的基石已受到震撼,发现自己按上帝的意志曾藉以悉心维护着宗教的支柱已被摧毁,神学家很可能会感到惶惑。但是,神学家的假设、解释和证明与基督徒何干?在一个基督徒看来,基督教活着,他感到它是如此真实,感到自己在其中是如此幸福。——只要偏瘫患者感受到电火花的击打有益,至于诺尔还是富兰克林有理,抑或二者都无理,与他何干?(卷Ⅱ,页261)
>
> 我看到这些果实已经生长、成熟,由于对关于那撒种的手每撒一次必须在螺血中洗七次的古老的虔诚传说既不否认也不怀疑,而是搁置不论,我就不可以享用这些果实了吗?这个传说的真假与我何干?果实美妙无比。假定有一条伟大的数学真理,发现它的人是从一种明显的错误推论得出的——由于我不愿用他那种特有的机智证明,由于我认为由此不可能证明,他藉以得出真理的错误推断不可能是错误的,我就是否认这个真理、拒绝使用这个真理,成了忘恩负义地亵渎这位发现者的人了吗?(卷Ⅲ,页14)

人们不应"认为,怀疑一件事情的某些证明,似乎就是在怀疑事情本身。稍微伸出手指便是谋杀"(同上,页107)。"其心灵比头脑更堪称基督徒的人",丝毫不在意这类异议,因为他是去感觉"其他人满足于思考的东西,因为他至少能够不需要整个圣经。他是绕开要塞去占领国土的充满信心的胜者。神学家在边境要塞便碰得头破血流,因此是胆怯的兵士,几乎连国土都没有看到"(同上,页122)。

对莱辛的这种“胜者”的含义,我们必须做进一步的理解。基督教超逾了所有历史论争,它不可能经由历史护教学来得到论证,莱辛用了各种表述来表达这一论题,我们还不曾援引他最著名的表述,这就是:“偶然的历史真理远不可能成为关于必然的理性真理的证明”(同上,页12)。这句话说的不是——在莱辛的语境中也不可能是后来费希特所说的意思:“只有形而上的东西而绝非历史的东西才具有超验性”。莱辛并不认为,“必然的理性真理”靠自身得到证明,并具有超越时空的确定性,历史对于认识这类真理毫无意义。在残稿之争中,莱辛立论的前提基石是,人类教育尚未结束,因而,启示这条历史性认识之路(不同于必然的理性真理超越时空的临在)始终是可能的,甚至还是必然的。

当然,莱辛了解基督教的一种证明,这就是通过基督、通过临世的人与基督教传统的相遇而达到的对上帝的认识。但这种证明必然是“圣灵与大能的证明”——这正是1777年写成的包含这一著名命题的文章的标题。在这篇文章的语境中,“偶然的历史真理”本身不可能成为必然的理性真理的证明,但可以被理解为像下面这样来描述的特殊的、具体情况下唯一的历史真理:我仅仅经由他人获得对这种真理的认识,这种真理仅仅作为真理传给我,并没有经与我相遇而显现其真实,我不曾亲身经历到这真理的真实。历史真理对于我也可能成为必然的理性真理的证明,但只有当它不单单是“偶然的”历史真理,而且也使我理解到它是历史真理时,也就是说,只有当它对于我成为必然的、甚至直接必然的东西时,才有如此。单纯流传而来的、被传言的历史真理本身,没有这种证明力量,哪怕它非常完美地承传给了我,非常确定地传言给了我。所谓历史的(ιστορεω),指我必须经由探索才成为亲身经验的东西,即在先尚未被我自己经验到的东西。历史的、有待探索的、尚未被我经验到的真理本身,对我不可能是关于启示真理的信使,因为,启示真理必然加于我的理性,最终确定真理的合法和全能。历史真理要成为这种信使,必须以另一种方式出现在我面前,不再作为“偶然的”、“历史的”(因而需要不断核

查的)真理,总之,不再作为流传而来的真理,绝不再出现那个"可憎的鸿沟"问题。"一种基于人性证明的启示宗教,不可能对任何东西提供确定无疑的保证"(卷Ⅳ,页253)。

按照莱辛的说法,还有另一条途径。我们看到,在莱辛著作的关键地方,出现了"感觉"、"经验"、"心灵"等概念,以及"电火花的有益击打"一类形象比喻。他正是要如此来理解"圣灵与大能的证明"。于是,基督教之历史性不是作为历史真理,而是通过经验才对基督教本身具有证明力量,它通过历史真理达到对必然的理性真理的证明。那位胜者的道路是历史真理通向临世的人的心灵的快捷方式。这条快捷方式之存在,是前述负面命题之正的一面。莱辛非常了解,有这样一些历史真理,它们可能以这种【经验】方式成为必然的理性真理之证明。莱辛从路德的著作中呼唤路德的精神(卷Ⅲ,页140);同样,他从《圣经》的文字中呼唤《圣经》的精神,从《圣经》本身中呼唤存在于《圣经》之先的宗教(卷Ⅱ,页271f;卷Ⅲ,页113f),从圣经诸书记载的事实中呼唤并非全都以事实为依据的基督教教诲(卷Ⅲ,页118),从基督及其门徒所行的奇迹中呼唤"一直持续存在着的宗教奇迹本身"(同上,页33f),最后,莱辛从《约翰福音》中呼唤约翰遗言:孩子们,你们要相爱!(同上,页14)正如我们曾听到的,从基督教中呼唤基督的宗教本身(卷Ⅳ,页248f)。"在汉堡,人们绝不至于要就净重与毛重的整个区别向我提出争议吧?"(卷Ⅲ,页108)不会的,"因为,历史的话语是先知话语的载体"(同上,页112)。

> 即便福音书作者和使徒写下的一切必然有散失的可能,他们所宣讲的宗教仍然会存在。基督宗教之为真实,并非由于福音书作者和使徒宣讲它,而是因为基督宗教真实,他们才宣讲它。书面的传统必须从宗教的内在真理得到解释,一切书面传统都不可能给予宗教内在真理,如果后者没有这种真理的话。(卷Ⅱ,页262;卷Ⅲ,页120、125f)

> 难道这原初的、唯一的源泉一千七百年以来从未涌流，从未分流进入其他文献？在任何时候、任何地方都不曾以其原初的纯洁性和救世性流入其他文献？（卷Ⅲ，页128）

葛茨曾问莱辛，假如没有新约诸书的存在和流传，世界上是否会留下基督行迹和宣教的踪迹？莱辛回答说：

> 上帝保佑我从不曾将基督的教诲想得如此渺小，以致我竟敢斗胆对这个问题说不！不，我不会跟着别人说不，天使从天而降教我说这个不我也不会说，何况一位路德宗牧师想借我的嘴说！（卷Ⅲ，页118）

在这一点上，我们与那些第二代基督徒相比情况不是更坏，而是更好，因为，当时所见者还活着。

> 目击者不在，反倒使我们因有目击者不可能有的东西而得到丰厚补偿。目击者所拥有的，只是他们怀着对基督的确定信念而敢于在其上建立一座大厦的地基。我们呢？我们面前有已经建好的大厦本身。（卷Ⅲ，页32）

内在真理并非书面传统赋予基督教的，因而，基督教也不可能从这种传统获得内在真理，一方面，这种内在真理先于书面传统，另一方面，有了书面传统后，内在真理都寓居于耸立于我们眼前的全部基督教历史的“大厦”之内。内在真理“并非每个无赖都可以按自己的脸型随意捏制的蜡鼻子”，而是直接对我们自己、对我们的心灵言说的可以感知和经验的启示事实。由于在《圣经》之先和其后，存在着这样一种基督教基础，由于奠立于这个基础之上的基督教是本然的、真正的基督教，针对宗教的历史事实提出的异议——诸如对诸福音书作者之间存在着的矛盾的确证、对这一或那一奇迹记载的怀疑，原则上都是不可克服的（卷Ⅱ，页282；卷Ⅲ，页24、页132）。因此，神学家不应将其学术性的《圣经》研究和赞成或反对其研究的结果作

为宗教的决定性因素强加给基督徒(卷Ⅲ,页 129)。

在这一教义学-神学命题的背景下,莱辛曾提出两个对解释他的意愿极为典型的历史-神学假设:其一,假设在《马太福音》——诸对观福音书中最古老的福音书——之先,存在着一部以希伯莱文写成的原始福音书(卷Ⅳ,页 119f),即存在于《圣经》之先的具有证明力量的历史真理!其二,莱辛认为,regula fider(信仰规则),即认信(而且,它本身也早于《新约》)是后来基督的教会赖以建立起来的山岩——注意,不是建立在《圣经》之上的呵!(卷Ⅲ,页 215)这是存在于《圣经》之后的具有证明力量的历史真理呵!

这种对基督教真理的证明堪称"圣灵与大能的证明",我们现在来将这种学说看成《智者纳坦》中著名的三指环寓言的含义(第三幕第七场)。这里的核心是基督教真理的证明,不过,其着眼点并不在基督教历史本身的问题,并不是像针对葛茨的论战文章那样就事论事,而是认为,基督教历史作为一种相对的现象同样属于一般宗教史。基督教在其他一系列宗教中果真是真正的——或如后来人们所说,果真是绝对的宗教吗?假若这一提法合理,应当如何证明这一合理性呢?这正是《智者纳坦》中讨论的神学问题。

三指环寓言说的是:在一个古老家族中,有一枚指环世代相传,由父亲传给他最喜爱的儿子。这枚指环具有一种神奇的力量,可使佩戴它的人得到上帝和人们的喜爱。这个家族的某位父亲有三个儿子,他都同样喜爱。为了不至使任何一个儿子伤心,他让人制作了两枚完全同样、连他自己也分辨不出真伪的赝品;祝福每一儿子并给他一只指环之后,老父便去世了。随后发生的事是"不言而喻的",三个儿子中的每一个都将其他二人视为骗子。

> 人们查验、争吵、埋怨,
> 全然徒劳;真正的指环
> 无法得到证明——犹如我们现在
> 真正的信仰无法得到证明。

于是,三个儿子奔向法官:

每个人都向法官发誓,
自己是直接从父亲手中
得到这指环的——确也如此!

恰在这时,法官想起了真指环的神奇力量:

这必然会作出裁决!
因为假指环没有这种能力,
你们中的两人最爱谁?
说呀!你们不说话?
指环的神力只返归于内而不向外?
每个人都最爱他自己?
噢,你们三人都是受骗的骗子!
三个指环都不是真的。
真指环想必已经遗失。
为了掩饰、为了弥补这遗失
父亲便让人做了三只。

但是,法官——像莱辛本人那样——并没有想到要将这种批评性的、径直使真实指环问题成为无的之矢的观点付诸实施。除了这段(法官就此可能作出的唯一)"判词"以外,或者毋宁说,代替这一判词,法官提出了一个"建议":

我建议:你们应该
完全接受这件事的现状。
既然每个人的指环都得自父亲,
那么,每个人都应该确信,
他的指环是真的。

这也确实是可能的,法官如此想;于是,他便以这一想法触及了寓言中整个问题作为真正前提的原因:真指环并未遗失,而是父亲按自己的意愿将真指环与两只假的放在了一起,以致分辨不出来哪个是真的。在这种情况下,怎么可以下判定呢?只可能提出上面所说的建议,并作如下解释:

好吧!
每个人都应效法他那种——
纯洁、毫无偏私的爱!
你们每个人都应努力表现——
他的指环宝石具有的力量!
以温良、以平和的心境、以善行
以对上帝的竭诚献身——
让它表现出自己的力量!一旦这力量——
在你们后代子孙身上表现出来,
我将于千百年之后召他们——
重又面对这法庭。那时——
将有一个比我更富智慧的人——
坐在这张椅子上宣判。
你们走吧!谦逊的法官说。

请注意,按照法官的第二个观点,真指环的确是有的,但究竟哪一个是真的,则将由一个更富于智慧的法官在千百年之后的未来某一天、在一个我们肯定看不到的未来作出裁定,这就是说,在这只真指环的力量“表现”出来之后作出裁定。换句话说,真正的信仰是有的,它将提供圣灵和大能的证明,到那时,将提出现在尚不可能就宗教史上的真理作出的判决。无论如何,当今还作不出这种判定。当今考察宗教史的人不得不附和萨拉丁的说法:

纳坦,亲爱的纳坦!——

那法官所说的几千年——
还没有过去。他的法庭
并不是我的法庭。

当今，只可能向所有宗教——包括基督教——的信徒建议，承认各自的特殊信仰所宣称的神奇力量是真实的，并以合宜的方式促使各自的信仰从自身出发，不触及也不理会其偏见，“以温良、平和的心境，以善行、以对上帝的竭诚献身”做一个具有那种神奇力量才可能成为的人。将对争论作出裁决的，并非是这种恪守德操的比赛，而是正确信仰的神奇力量，只不过，目前人们尚无法确知，什么才是正确的信仰。然而，值得向所有参与者推荐的现实可能性，只可能是这种恪守德操的比赛；因为，通过一种博取上帝和人们喜爱的道德考验的形式，那种神奇的力量必将得到证明。

在《智者纳坦》中，有两个因素是全新的。其一，令人注目的正是这正确的、即恪守德操的态度，它符合、支持、促进正确信仰的神奇力量得到实现。在残稿之争中，莱辛在关键地方只提到有待获得的经验。在《智者纳坦》中，莱辛却说得明明白白：不论哪一种信仰才将是人经验到的正确信仰，这种经验绝对是一种道德性质的经验。受到上帝和人们喜爱的人，具有正确信仰所许诺给人的品格，具有这个品格的人无论如何都会具有确定的、可言表的美德，并在演练这一美德的领域中取得胜利。

其二，令人注目的是指环寓言中明确提出的先决条件：各种实在的、历史的宗教现在相互并存，尚无从分辨出哪一个是真正的宗教，真正的宗教必将通过圣灵和大能的证明来表明自己，从而最终将被判定是真正的宗教。由于寓言中的法官决定不作出定论（non liquet，“未定”）、不作出指认三弟兄全都是“受骗的骗子”的判决，而是决定提出上述建议；由于法官就本案采取第二个可能的观点，舍弃本身同样可能的第一个观点，他便选择了——他并不知道，只是有预感，可剧作家明白！——正确的观点，放弃了错误的观点，因为，真指

环的确并未遗失。法官建立的基础便是他所选择的与事实相符合的第二个观点。可见,在《智者纳坦》中,莱辛宣扬的恰恰不是一种普世宗教。我们且听听纳坦在开始时发出的感叹:

> 难道基督徒和犹太教徒
> 首先是基督徒和犹太教徒
> 尔后才是人?啊!但愿我——
> 在你们当中更多发现一个
> 只满足于称自己为人的人!(第二幕第五场)

可是,这同一个纳坦在指环一场即将开始以前却自语说:

> 要做一个地道犹太教徒是不行的,
> 要完全不做犹太教徒更不行。(第三幕第六场)

即便萨拉丁后来也宣称:

> 我从来不要求
> 所有的树都长一种皮。(第四幕第四场)

圣殿骑士同样知道,一个人即便自认为并宣称超越各派之上,事实上也总是支持某一派:

> 既然历来如此,
> 这想必便是合理的。(第四幕第一场)

《智者纳坦》的结局显得具有保守方面的含义,它自然成为一个前提,即种种实在的、历史的宗教中,总会有一个是真实的,并将被证明是真实的——尽管人们目前并不知道是哪一个。既然如此,将人们已经从属的宗教换成另一个宗教,就毫无意义了,将它换成一种普世宗教,更毫无意义。

不过,人们只可以将《智者纳坦》中的这两点表面上的新意理解

为对我们所知道的莱辛的基本观点的诠释。具有关键意义的是,恰恰在《智者纳坦》中,在友善而头脑冷静的忠告者角色中,我们看到了作为神学家的莱辛。莱辛更高地站在这样一种人的立场上:这种人自己并不绝对地依附于任何一个实在的宗教,以致必然将之视为真正的宗教,另一方面,这种人也并不对任何一个宗教感到格格不入,以致在他看来,它根本不可能是真正的宗教;但是,这种人却认为,各种宗教具体的、历史的互相并列或者先后连续,从整体来看是富有意味的,他绝对相信,这一整体具有内在目的性,他甚至可以肯定:这些宗教中总有一个将表明,自己是真正的宗教,并由此说明这一整体存在的合理性。只是,对所有这些宗教,他仍然——这里重又回到圆周的起点——坚持一点:那个(将表明自己是真正的宗教的)宗教所具有的优越性尚未显现出来——"你们法官所说的几千年尚未过去",尚未达到可以下判断的时候,因此,这种宗教之作为真正的宗教实际上暂时还不可能得到承认。在这个条件下,莱辛指出,对真正宗教的经验必定表现在对那些完全确定的道德操守的实践之中;他进而指出,这一道德实践本身是所有宗教 rebus sic stantibus(在这一情况下)可能和应该走的最有希望的道路。

必须说明:这是(这里只是让人看得更清楚而已)莱辛在残稿之争中同时向路德宗教会提出忠告的出发点。在这里,提出忠告的人并未站在路德宗启示信仰的土地之上,毋宁说,因偶然的机会和出于更高一层的冷静思考,他踏上了这块土地。给予他这个特定的偶然机会的,是他生在路德宗基督教的土地上这个事实。指引莱辛认真对待这个事实的更高一层的冷静思考,却并非路德宗启示信仰本身的真理,而是他对整个历史的大关联的全面认知——这历史正在走向终极决断,在这整个历史之内,存在着阶段和时期——即临时决断,如关于路德宗启示信仰真理的临时决断;在这整个历史之内,每个人都必须根据其出生和所受教育的机会来作出这种临时决断。"每个人都应确信自己的指环是真的"。莱辛便是在这个意义上确立了自己的"信仰"。除了他的这种临时决断,除了关于整个历史的

终极决断的必然性，其他东西都不会使他受制于某一教会的某一信仰。莱辛知道，人们无法达到对真正的信仰的认知，只可能将一种信仰设定为真正的信仰接收下来。他便是这么做的。

当然，莱辛也知道，他的设定并非毫无理由，他的指环也可能确实是真指环。在莱辛看来，绝对不应排除路德宗教会将证明自己为真正的教会和宗教的可能性。正是由于这一可能的机会，莱辛才对它产生兴趣，认为值得劳神向它提出忠告，检验其神学家们的著述，也才可能因这些神学家未能经受住检验，为这些神学家不接受或者不理解他的忠告而着实感到愤怒。请注意：正是为了这个机会！莱辛确实知道，存在着这样一个机会，因为他确实知道所有这类临时决断互相间的关联；他确实知道，历史有一个 Telos（终极目的），这些临时决断中的一个将最先接近历史的 Telos，将直接完成向新的永恒福音时代的过渡，并因此而先于其他决断证明自己是正确的决断。

从这一历史哲学的高度，莱辛向路德宗教会提出建议。在内容上，他的建议实质上会不同于历史哲学家，会不同于指环寓言中智慧法官的建议吗？我们注意到，这一建议肯定提到经验、经历、感情、心灵等因素：历史真理作为直接切近我们、感动我们、启迪我们、进入我们内心的真理，将成为启示，将证明必然的理性真理。指环寓言中法官的建议，也在决定性的意义上指出了真指环所具有的证明自身的神奇力量。有一点是肯定的：以这种提示，莱辛提请路德宗教会注意的，并不是这个教会一直以来在其信条文献中所理解的启示，并不是作为主的上帝在一次直接与人的历史性相遇中借以关注历史、关注历史的人的那种“神奇力量”。就残稿之争中的某些文章而言（很近似卢梭的情况），说莱辛提请注意的是启示和那种“神奇力量”，如此来解释莱辛的《圣灵与大能的证明》，并非不可能成立，然而，一旦考虑到《智者纳坦》和《论人类教育》，这种解释就完全说不通了。历史之内有着各种不同的宗教，其中包括路德宗教会，在这一历史之内，只会发生人的临时决断、人对这一或那一可能性的肯定，而不会有从外或从上而来的决定性干预，不会有与上帝的相遇——正是这种相

遇要求信仰成为人最终的顺从决断，不会有路德宗教会在18世纪以前所理解的那种启示。按照莱辛的说法，任何教会、任何宗教恰恰不可能、也不容许以这种意义上的启示为自己的根据。莱辛的历史观中所排除的值，正是这种意义上的启示。这就是说，残稿之争的论战文章在某些地方听起来确实富有教益且活泼诙谐，即便如此，其关键性的命题无疑是否定这种启示概念的。因为，这些命题并非像纲领所宣称的那样，针对的是历史上的那些护教士——他们要从历史上证明某些历史真理具有启示品格，而是针对《圣经》这一拥有与启示等同的历史真理的教会标准文献；这就是说，它们针对的是包含在《圣经》这个概念中的权威品格——教会称《圣经》为启示的东西，它从上而来，与从外而来的其他一切历史真理相对立，具有特殊的、独一无二的历史真理的品格——新教的《圣经》原则具体赋予启示的正是这样一种品格。

莱辛百般揶揄的，正是新教的这一《圣经》原则，他进而肯定那些存在于《圣经》前后具有证明力量的历史真理，肯定不受历史话语载体束缚的先知话语，肯定原始福音和信仰规则（regula fidei），肯定宗教本身的精神内在真理和“始终持续不断的奇迹”，肯定基督教教会的整个“大厦”——包括罗马天主教和整个新教现代派（Protestantischer Modernismus）；不仅如此，作为现代派纲领第一批十分清醒的先行者之一，莱辛还肯定了历史本身，让它与新教的《圣经》原则所称的不可抹煞的历史主人区别开来。

在莱辛看来，历史中并没有历史主人。要是从历史上谈到神奇力量、经验、经历、“电火花的有益击打”和诸如此类的事，要是认为种种实在宗教有可能使这类东西在自身中成为事件，甚至事件显得如此真实，以至于实在宗教中的某个宗教最终证明自己是真正的宗教，要是莱辛真的还寄予路德宗如此高的信赖，以至于他鼓励其信徒重视奠立教会的历史事实的可经验性，那么，他这时所想到的，仍然是内在于历史的可能性，人们虽然可以和能够期待、指出这类可能性，这类可能性毕竟全都基于下述条件：要就其真实或真理性质作出

判断,最终是不可能的。历史就是启示——新教的《圣经》原则否认这一命题,路德宗教会的忠告者莱辛则主张这一命题。在这里,莱辛所指的启示可以理解为:逐渐或者同时造成历史的人类所固有和寓于他们之中的可能性。启示是"对人类已经实施和尚在实施的教育"(《论人类教育》§2)。但教育"给予人的,并非人从其自身不可能得到的东西;教育给予人的,是人从其自身可能得到的东西,只是更快、更容易罢了。所以,启示给予人类的,也并非人的理性依靠自身不可能达到的东西,过去和现在,启示都只是更早地给予人类的这类事物中最重要的东西"(同上§4)。这些命题本身很简洁,可以将此简洁地加以对比的是下述事实:在指环寓言中,拥有真指环的人被许诺将受到上帝和人的喜爱,法官自然知道,拥有真指环的人究竟将何以受到喜爱——只可能靠一种直接地践行出来的道德操守。倘若如此,"圣灵与大能的证明"——无论是由哪种宗教成功地作出的——无非是人类事实上藉以达到自己有能力达到的东西的事件,即人的可能性的实现。

在这种情况下,会有一个哪怕只是超越历史的历史主人吗?在谈到"上帝"时,莱辛称他为人类的教育者,还提到"永恒天意"在这种教育中实现的步骤。但莱辛也可以简单地称之为宗教历史上的可见行程(Gang),"任何地方的人的知性惟有通过这条路径才能够得到发展并进一步发展"(《论人类教育·前记》)。与其他新义论者相比,这是莱辛提出的新东西;按照他的说法,历史中有一个这样的"行程",正是这个发现——对在历史中上演的戏剧的发现,给予莱辛以勇气,使他以新的激情用"启示"这个旧词来说明这个行程。然而,就他所理解的这个"行程"而言,其间是否有差别呢?在关键的地方,人们应说"上帝"抑或称"人的理智"呢?人们应将启示理解为教育者进行的教育呢,还是人的自我教育,抑或更为简单地将发展和历史的主人与历史本身及其主体、与自我教育或自我发展的人类重合在一起使用?很难说这有多大程度上的差别,也许这只属于莱辛作为共济会员的智慧——即并不明言实际上没有任何差别。当莱辛

在《巴尔赫姆》中让高尚的台尔海姆、牢骚满腹的尤斯特、忠厚的维尔纳、心怀感激之情的“着丧服的女士”,或者在《智者纳坦》中让基督教的圣殿骑士、回教的苏丹、犹太教的商人登台的时候,两出戏中所有这些人物所遵循的最高法则显然是:“按照你个人的完美品格行事!”(这是莱辛在其青年时代写的一篇值得注意的文章中对绝对律令的表述),不论在前一出戏还是后一出戏中,都有一个“行程”使这些人物形成一个戏剧的统一体。在《巴尔赫姆》或者《智者纳坦》中,为了让这些人物个别地和以相互归属的关系活动起来,一定需要一个上帝吗?不论在前者还是后者,上帝的理念岂不都像四轮车上的第五只轮子吗?不论前者还是后者,所需要的也许仅仅是一个作家、思想家,一个天才戏剧家吧?换言之,不论在前者还是后者,当人被理解为与其自身独处的时候,人不是会得到最深刻的理解吗?莱辛从原则上打断了上帝在历史之内说出或者即将说出的每一句前终极之言(das vorletzte Wort),既然如此,他果真还曾期待上帝关于戏剧和关于人类历史的戏剧的终极之言?难道这不正好说明,莱辛笔下的人自感满足,至少不再需要一个上帝吗?

现在,让我们不加评论地引用莱辛最著名的一段话,它最有力地提出了莱辛之灵和莱辛之大能的证明(见《第二次答辩》,1778):

> 人的价值并非来自一个人所掌握或者妄自认为掌握的真理,而是他为探索真理所付出的真诚努力。一个人要增长自己的完美品格的力量,不能靠占有真理,只能靠探索真理。占有只会使人静止,怠惰,骄傲。
>
> 假若上帝的右手握着所有真理,左手握有唯一的、不断躁动的追求真理的冲动,而且带有时时和总是使我陷入迷雾这一附加条件,然后对我说:选吧!我会恭顺地扑向他的左手,并说:我父,给我吧!纯然的真理只属于你自己!

敬畏是从一个伟大的心灵所写下的伟大作品中学到教益的必备条件

推进对西方思想大传统的深度理解
使哲学重新成为生活方式的事情
向有解释深度的细读方面发展
笃行纯学的思想史家对经典的解读

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◎主编

已出书目：

神圣与世俗
[罗] 伊利亚德 著

莱辛思想再释——对启蒙运动内在问题的探讨
[美] 维塞尔 著

海德格尔与有限性思想
[德] 海德格尔 著

陀思妥耶夫斯基的“大法官”
[俄] 罗赞诺夫 著

巨人与侏儒——布鲁姆文集
[美] 布鲁姆 著

隐匿的对话——施米特与斯特劳斯
[德] 迈尔 著

驯服欲望——斯特劳斯笔下的色诺芬撰述
[法] 科耶夫 等著

中世纪的心灵之旅——波纳文图拉神学著作选
[意] 圣·波纳文图拉 著

希腊化世界中的犹太人——斐洛思想引论
[英] 威廉逊 著

弓弦与竖琴——从柏拉图解读《奥德赛》
[美] 波纳德特 著

舍勒思想评述
[美] 弗林斯 著

诗与哲学之争
[美] 罗森 著

墙上的书写——尼采与基督教
[德] 洛维特／沃格林 等著

—

柏拉图的《会饮》
[古希腊] 柏拉图 等著

第一亚当与第二亚当
[德] 朋霍费尔 著

基督教理论与现代
[德] 特洛尔奇 著

亚历山大的克雷蒙
[意] 塞尔瓦·利拉 著

伊壁鸠鲁主义的政治哲学——卢克莱修的《物性论》
[意] 詹姆斯·尼古拉斯 著

古今之争中的核心问题
[德] 迈尔 著

浪漫派风格——施莱格尔批评文集
[德] 施莱格尔 著

赫西俄德：神话之艺
[法] 居代·德·拉孔波编

施米特对自由主义的批判
[美]约翰·麦考米克 著

神圣的罪业
[美] 伯纳德特 著

论永恒的智慧
[德] 苏索 著

宗教经验种种
[美] 詹姆斯 著

回归古典政治哲学——施特劳斯通信集
[美]列奥·施特劳斯 著

论古人的智慧
[英] 培根 著

历史与启示——莱辛神学文选
[德] 莱辛 著

俄耳甫斯教辑语
吴雅凌 编译

俄耳甫斯教祷歌
吴雅凌 编译

黑格尔的观念论
[美] 皮平著

双重束缚
[法] 勒内·基拉尔 著

走向古典诗学之路——相遇与反思：与伯纳德特聚谈
[美] 伯格 编

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
色诺芬注疏集
刘小枫 甘阳 主编

部分书目：

《论僭政：色诺芬〈希耶罗〉义疏》，施特劳斯著（已出）
《色诺芬的〈会饮〉》，色诺芬著，施特劳斯等疏（已出）
《居鲁士劝学录》（笺注本），色诺芬著
《斯巴达政制》（笺注本），色诺芬著
《色诺芬的苏格拉底：〈回忆苏格拉底〉义疏》，施特劳斯著
《色诺芬的苏格拉底言辞：〈齐家〉义疏》，施特劳斯著
《远征记》（笺注本），色诺芬著
《回忆苏格拉底》（附《申辩》，笺注本），色诺芬著
《齐家》（笺注本），色诺芬著
《希腊志》（笺注本），色诺芬著
《阿格西劳斯王》（含其他短篇，笺注本），色诺芬著

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
莱辛注疏集
刘小枫 主编

部分书目：

历史与启示——莱辛神学文选（已出）
论人类的教育——政治哲学文选
剧作七种
智者纳旦（研究版）
关于古代文史的通信
关于悲剧的通信
古人如何描绘死亡

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
卢梭注疏集
刘小枫 甘阳 主编

部分书目：

卢梭 爱弥尔（笺注本）
卢梭 社会契约论（笺注本）
卢梭 论人类不平等的起源和基础（笺注本）
卢梭 对治理波兰的思考（笺注本）
卢梭 论科学与艺术 / 论语言的起源（笺注本）
卢梭 致达朗贝尔的信（笺注本）
卢梭 利未人：对话（笺注本）
卢梭 孤独漫步者的沉思（笺注本）
卢梭 忏悔录（笺注本）
卢梭 卢梭评让-雅克（笺注本）
卢梭 剧作选（笺注本）
卢梭 书信选集（笺注本）
吉尔丁 设计论证——卢梭的《社会契约论》（已出）
帕拉特纳 卢梭的自然状态：《论人类不平等的起源》文疏
凯利 榜样人生：卢梭的《忏悔录》对奥古斯丁《忏悔录》的回答
马斯特 卢梭的政治哲学

经典与解释
辑刊系列
刘小枫 陈少明 主编

已出书目：

康德与启蒙（3）
荷尔德林的新神话（4）
卢梭的苏格拉底主义（5）
古典传统与自由教育（6）
赫尔墨斯的计谋（7）
苏格拉底问题（8）
美德可教吗（9）
马基雅维利的喜剧（10）
回忆托克维尔（11）
阅读的德行（12）
色诺芬的品味（13）
政治哲学中的摩西 （14）

部分书目：

历史与启示：神学文选（已出）

论人类的教育：政治哲学文选

剧作七种

智者纳旦（研究版）

关于古代文史的通信

关于悲剧的通信

古人如何描绘死亡